Eduard Geismar

Sören Kierkegaard

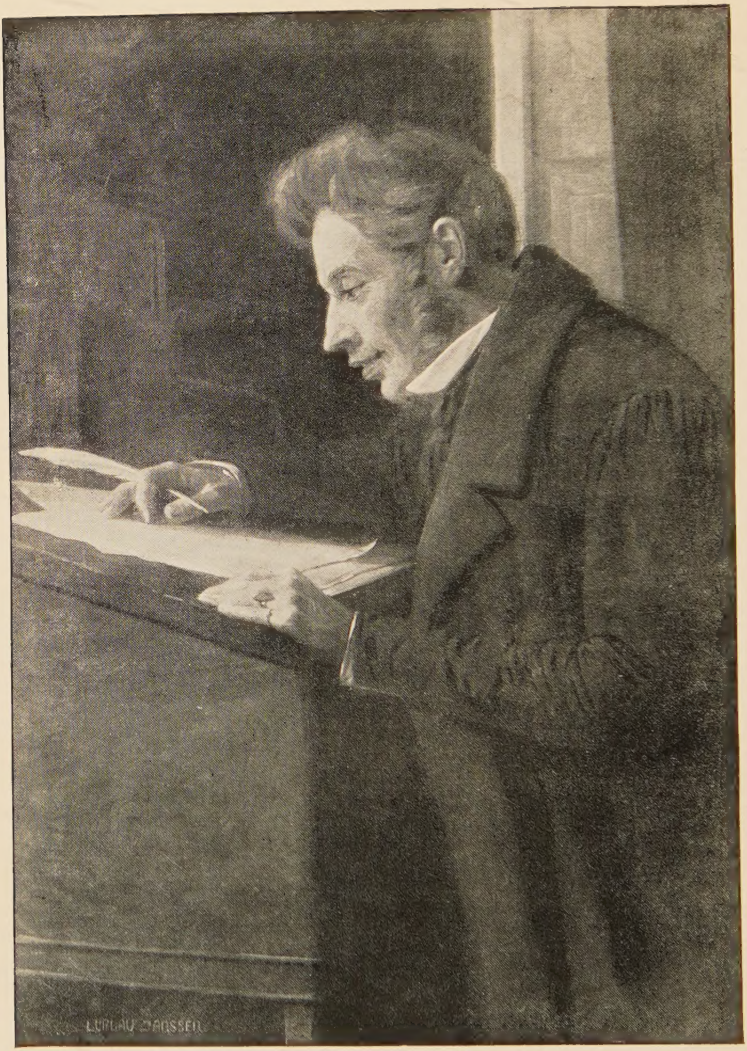
Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller

Class 92 Book K546ge
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/sorenriertegaard0000dedu



S. Kierkegaard

Sören Kierkegaard

Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller

Von

D. Eduard Geismer
Professor an der Universität in Kopenhagen

GIFT OF
LIBRARY
NEW YORK

Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1929

92
K546gg
94883

Die Übersetzung dieses Kierkegaard-Werkes ist von Frau Dr. E. Krüger und von meiner Frau ausgeführt und von mir selbst durchgesehen worden. Herrn Prof. D. E. Hirsch bin ich für seine Mithilfe aufrichtig dankbar.

E. Geismar.

Druck von Hubert & Co. G. m. b H. Göttingen.

Inhalt.

Seite

I. Die Erziehung zum Berufe 1
Einleitung 1
Ein echter Däne 4
I. Vater und Sohn 7
Das Heim der Kindheit 7
In der Schule 15
Schwermut? 16
Die ersten Studienjahre 19
Sommerferien zur Selbstbesinnung 22
Der Bruch mit dem Überkommenen 26
Auf dem Wege des Verderbens 31
In der Angst vor dem Guten 43
Das Erdbeben und die plötzliche Freude 54
Die Erinnerung an den Vater 63
Der dunkle Punkt in Kierkegaards Leben 67
II. Kierkegaards Verhältnis zu den geistigen Strömungen seiner Zeit 75
Die Ereignisse der Jahre 1838—1841 75
Die einheimischen Hegelianer 76
Der Hegelianismus der Dissertation 81
Die Behandlung der Romantik in der Dissertation 87
III. Die Verlobung und deren Wirkungen 89
Die Verlobung 89
Das Hindernis, beleuchtet durch die ästhetische Produktion . 94
Die Verlobungszeit 104
Die religiösen Wirkungen der Verlobung 111
Der dichterische Durchbruch 116

II. Der Dichter der Stadien 123
Einleitung 125
I. Entweder-Oder 128
Die ästhetische Gültigkeit der Ehe 128
Gerichtsrat Wilhelm und sein junger Freund 131
Erotik 140
„Entweder-Oder" und Regine 146
Die reflektierte Trauer 153
Die Paradoxie des ästhetischen Lebens, Lachen und Weinen, Ironie 159
Die Bekämpfung des ästhetischen Stadiums durch Gerichtsrat Wilhelm 165
II. Die Doppelbewegung der Unendlichkeit 170
Der Erbe des Sokrates 170
Agnete und der Meermann 172
Abraham 177

Seite
Der Dichter in der „Wiederholung" 183
Constantin Constantius 186
III. Der Zusammenhang der Stadien 191
Die Sünde 191
Das Leiden der Religiosität 196
Schuldig? — Nicht schuldig? 201
Der Humor 205
Das Christentum 210
Der Wertmaßstab 214
Kierkegaards Absicht beim Dichten der Stadien 215
Der Dichter der Stadien im Verhältnis zu den pseudonymen Verfassern 219
IV. „Entweder-Oder" wiederholt 222
Der Plan 222
Die Reden in in vino veritas 227
Das Verhältnis der Reden zu Kierkegaards Person 233
Die Antwort des Gerichtsrats Wilhelm auf die Reden . . . 236
Kierkegaard — Goethe 241
Psychoanalyse 242

III. Lebensphilosophie 249
Einleitung 251
I. Die hegelische Spekulation 253
II. Existentielles Denken 266
Gott und die Seele 266
Was heißt „existieren"? 272
Die Existenz ist die Umgestaltung des Subjekts durch das Wagnis 275
Der Zweifel wird nicht durch Reflexion, sondern durch Handeln überwunden 279
Der existierende Denker 282
III. Die Kritik an Hegel 286
Die wissenschaftliche Kritik des hegelischen Systems 286
Die religiöse Kritik der im System aufgestellten Vermittlung zwischen Religion und Kultur 292
IV. Kierkegaards Auffassung vom Christentum im Gegensatz zu der Hegels 304
Die geschichtliche Offenbarung kann nur durch tiefes Sündenbewußtsein angeeignet werden 304
Das Paradox 308
Die Aneignung des Paradoxes 310
Das Intellektualistische in der Auffassung Kierkegaards von Jesus Christus 316
Der Freiheitsbegriff Kierkegaards 323
Das Wesen der Sünde 328
V. Lebensbeleuchtung 330
Kierkegaards humane Lebensbetrachtung 331
Das Asketische an Kierkegaard 338

IV. Märtyrer oder Dichter? 347
Einleitung 349
Die Aufnahme der ästhetischen Schriften in Dänemark 349
I. Der Entschluß, der Außerordentliche zu werden . . 351

Seite
Der Angriff des „Corsaren" und seine Folgen 352
Magister Adler 360
Kierkegaards Auffassung seiner Zeit und ihrer Religiosität . 363
Nicht Pfarrer, sondern der Außerordentliche 368
II. Der Außerordentliche und der Pfahl im Fleische . . 375
Die düstere Auffassung der Christenheit 375
Die erbaulichen und christlichen Reden 376
Das Leiden des Verschiedenseins 381
Der kommende Märtyrerprophet 384
Der Kampf mit dem Pfahl im Fleische 391
Die doppelte Grenze 400
III. Unter der Zucht der Wahrheit 402
Die Gemeinschaft der Leiden Christi 402
Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller entsteht 410
Einübung im Christentum 411
Unter den Geißelhieben der Reduplikation 416
Ein vorläufiger Ruhepunkt in der Gnade 425
IV. Der große Einsame und der stille Sieg 429
Gesundes und Krankes 429
Das Verhältnis zu Schlegel 432
Das Verhältnis zu Rasmus Nielsen und Martensen 434
Die Nachfolge und die Gnade im Verhältnis zu der Ansuchung um ein Amt 440
Die Einübung im Christentum und Bischof Mynster 445
Die Kirche und die dänische Kirche 447
Noch einmal Mynster 451
Die letzten Schriften 453
Die letzten Durchbrüche 456

V. Nur die Wahrheit, die demütigt, ist erbaulich 463
Einleitung 465
I. Die Reinheit des Herzens ist Eines zu wollen . . . 466
II. Reden an die Leidenden 475
III. Die Lilie und der Vogel 480
IV. Taten der Liebe 494
1. Die Liebe bleibt, das wird verbürgt durch das „Du sollst" der Ewigkeit 497
2. Die Liebe liebt nicht den liebenswerten Gegenstand, sondern in jedem Menschen den Nächsten 500
3. Die Liebe ist ein Wagnis des Glaubens, der der Klugheit entsagt 502
4. Die Liebe richtet sich nach Gottes Begriff von der Liebe und nicht nach dem Begriff der Menschen; darum gerät sie in Widerstreit mit der Welt 506
V. Die Gnade 508
VI. Die Strenge 518
Das Kirchenpolemische in den früheren Schriften 518
Zur Selbstprüfung 522
Richtet selbst 528
VII. Vom erbaulichen Reden 532
VIII. Die Wirkungsmittel der Reden 539

Seite
VI. Der Kirchenstürmer 553
I. Mynsters Tod 555
Kierkegaards Auffassung des Christentums 556
Kierkegaards Urteil über Mynster 561
Der Einspruch gegen Martensens Rede 566
II. Der Gegensatz spitzt sich im stillen zu 570
Die Geistlichen werden wie Kriminalverbrecher behandelt . . 570
Kierkegaards prophetisches Bewußtsein 573
Das Christentum des Martyriums 579
Schopenhauers Einfluß auf Kierkegaard 581
Mann und Weib 585
Liebe ist freiwilliges Opfer 590
Die Kirche 593
Der Stachel gegen Mynster spitzt sich zu 596
Die Verschiedenheit der Zeiten 599
III. Der Kirchenkampf 601
Martensen 601
Die Fehde in den Zeitungen 608
Der Augenblick 612
Staat und Kirche 615
Die Kirche 617
Heiliger Ernst unter der Satire verborgen 620
Ernst 622
Die unmittelbaren Wirkungen 625
IV. Kierkegaards Tod 632
Das letzte Lebewohl 632
Auf dem Sterbebett 633
Das Begräbnis 636
V. Zum Verständnis mit dem Leser 639
Gebet 650
Parallelverzeichnis der dänischen und der deutschen Ausgaben 651
Personen- und Sachregister mit Erklärungen 663
Literaturverzeichnis 671
Druckfehler 672

Zur Zitierung der Werke.

Die Werke (Samlede Værker, redigiert von A. B. Drachmann, J. L. Heiberg und H. O. Lange) werden einfach mit (römischer) Bandziffer und Seitenzahl, die neue Ausgabe der Papierer mit (römischer) Bandziffer, großen lateinischen Abteilungsbuchstaben (ABC) und arabischer Nummer zitiert; die ältere Ausgabe der Papierer mit E. P. vor der römischen Bandziffer und der Seitenzahl. Alle anderen Abkürzungen sind in den Anmerkungen bei ihrem ersten Vorkommen selbst erklärt.

1. Die Erziehung zum Berufe

Es gibt deshalb nichts Lächerlicheres als die Annahme, daß die Frage, ob man Sünder oder schuldig ist, unter die Rubrik gehört: Zum Auswendiglernen.

Einleitung.

Den tiefsten Eindruck auf seine Zeit machte Sören Kierkegaard durch den gewaltsamen Angriff auf die Kirche in den letzten Monaten seines Lebens. Er glich einer tobenden See von bissigem Hohn, wie wenn ein Erdbeben die Wellen in Bewegung setzt. Und aus diesen Wellen des Spotts loderten Feuerflammen empor wider das offizielle Christentum, wider die Pfarrer und die Professoren, die, selbst jedem Leiden mit Christus enthoben, ihr gutes Einkommen hatten durch die Verkündigung von „Jenen Herrlichen", die gelitten hatten, einer verzärtelten Christenheit, in der man Christentum spielte und Gott zum Narren hielt, zum Genuß.

Und dieses alles wirkt mit einer eigentümlichen Vollmacht, weil es von einem Manne gesagt wurde, der Erbauungsbücher geschrieben hat von einer Tiefe, die demütigt wie kaum etwas andres. Es kommt einem vor, als habe er, indem er seine christlichen Reden schrieb, knieend vor Gottes Angesicht gelegen, durchbebt vom Verstehen der Hoheit des Ideals; wie weit er auch selbst davon entfernt ist, er muß es lieben und andere zu der gleichen Liebe bewegen. Und wiederum ist seinen Worten Nachdruck gegeben, weil sie von einem Manne gesprochen sind, dessen wunderbare Einbildungskraft imstande gewesen ist, sich in die verschiedensten Lebensrichtungen hineinzuversetzen; ein Reichtum von Geist tritt uns in diesen gedichteten Gestalten entgegen, die alle das gemeinsam haben, daß sein eigen Herzblut sie durchströmt. Und diesen ganzen Reichtum legt er zu Jesu Christi Füßen nieder. Es ist die gewaltigste Verwirklichung des Verses:

Rosen möcht ich, Herr, dir bringen,
Möchte um dein Kreuz sie schlingen,
Gib Herr, Segen mir und Mut.

Dieser Liebe zu Jesus Christus entsprang also das Gericht über die Kirche.

Und endlich waren diese drei Seiten, die kirchenstürmerische, die tief erbauliche und die dichterische, unzertrennlich verbunden durch eine Logik, deren Gewalt daraus entsprang, daß sie die ewigen Fragen zu Ende gedacht hatte, um über das Leben des Herzens die Klarheit des Gedankens scheinen zu lassen. Er war sich dessen bewußt, daß diese Logik seine Stärke war grade in einer Zeit, die sich mit halben Gedanken behalf und der der Sinn für Konsequenz fehlte.

Doch nicht bloß Logik macht seine Auffassung des Christentums eindringlich. Mit Vollmacht hat er das Heroische im Neuen Testament geltend gemacht. Wenn er entwickelt, daß Gott lieben dem eignen Selbst absterben bedeutet, dann ist dieser Gedanke ja tief in den Worten des Neuen Testamentes verankert, daß man „sein eignes Leben hassen soll", oder, „daß der, der sein Leben um Jesu willen verlieret, es finden soll". „Ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott." Und im Neuen Testament ist die Rede sowohl von einem Leiden um Christi willen, das Seligkeit bedeutet, als von dem Entsetzlichen, daß das Feuer verlöschen und das Salz dumpf werden kann. „Du sprichst: ich bin reich und satt und bedarf nichts, und du weißt nicht, daß du bist elend und jämmerlich, arm, blind und bloß." Die Behauptung Kierkegaards, daß das Christentum des neuen Testaments nicht mehr da ist, ist ja auch mit Jesu schwermütigen Worten übereinstimmend: „Wenn des Menschen Sohn kommen wird, meinest du, daß er auch werde Glauben finden auf Erden[1])?"

Wer nun begehrt sich vor Gott zu demütigen, dem liegt es nahe anzunehmen, daß Kierkegaard, wie er selbst es unbedingt meinte, der zur Erweckung einer lauen Christenheit von Gott Berufene war, nur auf die eigentümliche Weise, wie die Reflexion und der Sinnenbetrug sie forderte. So faßte ich ihn in meiner Jugendzeit auf; und diese Auffassung flößte mir eine alles durchdringende Angst ein, die mich gewissermaßen noch jetzt durchdringt. Sie ist mir auch auf eine besondere Weise, die das Geheimnis meines Lebens ist, von Gott bestätigt worden. — Und doch habe ich etwas an dieser Auffassung ändern müssen. Die tief persönliche Frömmigkeit des theologischen Lehrers meiner Jugend, des Professor Madsen, bekam in dieser Beziehung große Bedeutung für mich. Es wurde mir klar, daß, wenn Kierkegaard in der Behauptung Recht hätte, daß das einzige christliche Verhältnis zur Welt das negative wäre: sie zu opfern, dann könnte ich kein Christ sein; denn ein solches Verhältnis zu der Welt kann ich nicht als das Ideal meines Lebens auffassen. In vielen Beziehungen verstehe ich diesen Gedanken; er ist im Einklang mit der Macht, die das Leben Franz von Assisis über mich ausübt. Und doch kränkt er etwas, was mir heilig ist, wenn er schließlich ein negatives Verhältnis zu Gottes großen Grundordnungen des Lebens, der Arbeit und der Ehe, fordert.

Es ist einleuchtend, wie nahe das Verhältnis zwischen diesem asketischen, negativen Zug in seiner Auffassung des Christentums und der Tatsache ist, daß er selbst unverheiratet war und sich nicht durch Arbeit ernährte, und insofern steht der asketische Zug wiederum in

[1]) Lk. 14, 26; Mt. 16, 25; Kol. 3, 3; 1. Pet. 4, 14; Mt. 5, 13; Off. 3, 17.

einem engen Zusammenhang mit seiner Seelenkrankheit. Sie hat etwas Verkehrtes in seine Auffassung des Christentums hineingebracht. Doch gibt diese Beobachtung uns keineswegs das Recht zu meinen, daß das Urteil, das er über die Kirche fällt, nicht von Gott stammt. Wir sind nur gezwungen, uns zu einem tieferen Verständnis seiner Werke und seiner Person hindurchzuarbeiten, um das eigentümlich Krankhafte an ihm von dem, worunter wir uns demütigen sollen, unterscheiden zu können. Grade weil alles, was er schreibt, mit seinem Herzblut geschrieben ist, kann man dem Problem seiner Schriftstellerei nicht auf den Grund kommen, ohne ein umfassendes Studium seines Seelenlebens; in seinen Tagebüchern gibt er uns selbst die Mittel dazu, diesen Zusammenhang zu verstehen. Erst nach Vollendung dieser Arbeit können wir ihn von Grund aus beurteilen und verstehen, was an ihm die von Gott verliehene, unendliche Vollmacht hat und sie behalten soll, und worauf die verhängnisvolle Schiefe beruht. Zu einem solchen Verständnis muß man sich hindurchringen. Unter tiefem Leiden habe ich selbst damit gerungen, und ich möchte gerne, daß das Werk, das mit dieser kleinen Schrift anfängt, zu einem solchen Verständnis verhelfen soll.

Bis dieses Verständnis erreicht ist, wird er wie bisher auf zweierlei Weise wirken. Es wird Menschen geben, die durch ihn vom Christentum abgestoßen werden; es scheint ihnen, als habe er dem Christentum die einzig konsequente Gestalt gegeben; und dieses Christentum können sie sich nicht aneignen. In dieser Richtung hat er auf den klassischen Philologen, Professor A. B. Drachmann, und auf Höffding gewirkt. Es würde mich gar nicht wundern, wenn dieser oder jener Jüngling, grade beim Lesen seiner entsetzenden Äußerungen über die Ehe[1]), entrüstet das Buch zu Boden geschleudert hätte. Andere aber werden aus seiner tiefen Innerlichkeit und seiner christlichen Entschiedenheit Nahrung ziehen. Vielleicht hat der eine oder der andere sein negatives Verhältnis zur Welt lange Zeiten seines Lebens hindurch vor Augen behalten und damit sich selbst und seinen Nächsten tiefes Leiden bereitet.

Sollte ich mir einen erklärten Schüler Kierkegaards denken, dann müßte er nicht Pfarrer sein, auch nicht verheiratet; er müßte, selbst den gebildeten Klassen angehörend, sein Leben hindurch in einer der ärmlichsten Straßen Kopenhagens wohnen, wie die Menschen dort leben, und ein solches Leben müßte er als eine Verwirklichung dessen ansehen, wozu ihn der Gott der Liebe berufen hatte, und als die wahre Reformation des Christentums. Will man das nicht, weil man es für unrichtig hält, dann ist man schon dadurch gehindert, Kierkegaard als

[1]) E. p. 62, 79, 86 f., 102, 114, 124, 306 ff., 337, 361, 503; S. V. XIV. 265.

Heiligen zu betrachten; er kann nur ein Helfer zu persönlichem, wahrem Christentum werden. Den Beweis für die volle Berechtigung ihn so zu verwenden, wird dieses Werk zu geben versuchen. Es wird in seinen sechs Teilen keine vollständige Bearbeitung des Stoffes liefern, sondern das Grundproblem festhalten und von allen Seiten beleuchten. Und gleichzeitig wird es sich bestreben, zwei Zwecke zu erreichen: es versucht einmal dem Leser die Voraussetzung zu geben, die Wirksamkeit Kierkegaards als etwas Ganzes zu verstehen und die Bedeutung der einzelnen Schriften und Schriftteile im Zusammenhang mit dem Ganzen zu verstehen. Und es wird weiter in seiner Darstellung derart von Zitaten getragen sein, daß die Leser Lust bekommen, sich mit dem Manne eingehend zu beschäftigen, der diese Gedanken zugespitzt, diese plastischen Gestalten gebildet, diese Sprache geschrieben hat.

Ein echter Däne.

Ein echter Däne war Sören Kierkegaard, wieviel Nahrung er auch immer aus dem deutschen Geistesleben gezogen hat. Ein echter Däne war er besonders auch durch seine starre, schwerfällige Gemütsart mit den scharfen Kanten. Ich weiß wohl, daß man den dänischen Volkscharakter von grundtvigscher Seite oft anders schildert; er wird als schlicht geschildert, ohne tiefe Klüfte, ohne jähe Abgründe und Felsen, wie die dänische Natur selber. So hat Grundtvig die Natur unsres Landes geschildert, dieses Landes, „wo der Berg nur Hügel ist“:

„Wohl glauben wir's gern, daß der Fremde entdeckt
Weit schöner Gefild' in der Ferne.
Der Dän' ist daheim, wo die Buche sich reckt,
Wo stehn des Vergißmeinnicht Sterne,
Als Greis wie als Kindlein am liebsten wir schaun
Die wogende See und die blühenden Aun.“

Das ist richtig. So ist die dänische Natur und der dänische Volkscharakter, und so ist die dänische Sprache. Sören Kierkegaard hat selbst ein Ohr dafür gehabt in seinem wundervollen Lobgesang auf die Sprache [1]):

Ich fühle mich glücklich an meine Muttersprache gebunden zu sein, gebunden, wie es vielleicht nur wenige sind, gebunden, wie es Adam an Eva war, weil es keine andre Frau gab, gebunden, weil es mir eine Unmöglichkeit gewesen ist irgend eine andre Sprache zu lernen, und daher auch eine Unmöglichkeit, stolz und vornehm zu tun gegenüber der angeborenen; und doch auch froh, an eine Muttersprache gebunden zu sein, die reich ist an innerer Ursprünglichkeit, wenn sie die Seele weit macht und mit ihrem süßen Klang wollustig im Ohr tönt; eine Muttersprache, die nicht stöhnt, wenn sie sich in schwierige Gedanken verfängt; und daher

[1]) VI 454f., von Frater Taciturnus.

kommt es wohl, daß mancher glaubt, sie könne diese nicht ausdrücken, weil sie die Schwierigkeit leicht macht, dadurch, daß sie sie ausspricht; eine Muttersprache, die weder schnauft noch angestrengt klingt, wenn sie das Unaussprechliche ausdrücken will, sondern in Scherz und Ernst damit sich umtummelt, bis es ausgesprochen ist; eine Sprache, die das Naheliegende nicht weit entfernt findet und das auf der Hand Liegende nicht in der Tiefe sucht, weil sie in einem glücklichen Verhältnis zum Gegenstand aus- und eingeht wie ein Elf, und ihn an den Tag bringt wie ein Kind eine glückliche Bemerkung, ohne es recht zu wissen; eine Sprache, die heftig und bewegt ist jedes Mal, wenn der rechte Liebhaber als ein Mann ihre weibliche Leidenschaft aufzuwecken weiß, die selbstbewußt ist im Geisteskampfe jedes Mal, wenn der rechte Herrscher sie anführt, die geschmeidig ist wie ein Ringer, jedes Mal, wenn der rechte Denker weder sie noch den Gedanken fahren läßt; eine Sprache, die, wenn sie auch an einer einzelnen Stelle arm erscheint, es doch nicht ist, sondern verschmäht ist, wie eine bescheidene Liebende, die ja den höchsten Wert hat, und vor allen Dingen nicht verpfuscht ist; eine Sprache, die, bei allem Ausdruck für das Große, das Entscheidende, das Hervorragende, eine reizende, ansprechende, glückselige Vorliebe für Nebengedanken, Nebenbegriffe und Nebenworte hat, und für das leise Raunen der Stimmung, das Wispern des Überganges, und die Innerlichkeit der Beugung, und das verschwiegene Wohlbehagen verborgener Üppigkeit; eine Sprache, die ebenso gut Scherz wie Ernst versteht, eine Muttersprache, die ihre Kinder in einer Fessel hält, die leicht zu tragen ist, — ja, und doch schwer zu brechen.

Wenige haben das Weiche in der dänischen Natur besser verstanden als jener Mann, der wie Jeremias das weiche Gemüt hatte und das harte Urteil fällen mußte. An einer Stelle schildert er den Sieg der Versöhnlichkeit, wo zwischen Zweien ein Bruch gewesen, und es schwer ist, die Liebe wieder herzustellen[1]):

Wie oft ist es nicht nahe daran gewesen, daß die Versöhnung zwischen Zweien zustande kam; doch der eine war vor den Kopf gestoßen, wie es heißt. Wenn das der Fall ist, so muß lieblos etwas von dem Vergangenen wieder zum Vorschein gekommen sein, denn es ist doch unmöglich, sich an dem zu stoßen, was weicher als das Weicheste ist, an Liebe. Wahrhaftig, kein Boot, das auf stillem Wasser dahingleitet, bis wo das Röhricht es aufhält und umschließt, kann so sicher sein, sich nicht zu stoßen, wie einer, der umkehrt und die Versöhnung in der Liebe sucht, die bleibt.

Ja, so ist die dänische Natur. Doch sie ist auch schwer, mit einem nie gestillten Sehnen, mit einem Ernst der Ewigkeit, der den Sinn darauf stimmt nur Eines zu wollen. Das gewaltige, großartige Meer hat sie geprägt; auf jeden Fall sind das Meer bei Gilleleje und die Einsamkeit des „Geierwaldes" (Gribskov) die Natureindrücke, die Sören Kierkegaards Gemüt am tiefsten beeinflussen. Und die jütische Heide hat sein Geschlecht geprägt. Als Kierkegaard im Sommer 1840, 27 Jahre alt, Sädding, den Heimatort seines Vaters in einer westjütischen Heidegegend nahe am Ringköbing-Fjord besucht, schreibt er in sein Tagebuch, indem er den tiefen Zusammenhang mit der Heide erlebt[2]):

[1]) IX 298f. [2]) III A 78.

Die Heide muß besonders dazu geeignet sein, kräftige Geister zu entwickeln; hier liegt alles nackt und entschleiert vor Gott, und hier sind die vielen Zerstreuungen nicht zu Hause, die vielen Winkelchen, worin das Bewußtsein sich verbergen kann, und von wo es dem Ernst so schwer fällt, die zerstreuten Gedanken einzuholen. Hier muß sich das Bewußtsein bestimmt und knapp um sich selber schließen. „Wo sollte ich hinfliehen vor Deinem Angesicht", muß man wohl in Wahrheit sagen hier auf der Heide.

Bei ihm hatte sich nun diese Natur mit den langen Atemzügen der Einsamkeit zu einer krankhaften Schwermut entwickelt, die magnetartig alles Harte und Strenge im Christentum anzog, auf das Leiden und das Heroische stierend, gerade weil er fand, daß es in der Christenheit vergessen war; diese ernstesschwangere Stille der Natur hatte einen Drang bei ihm entwickelt, bei seinen eignen Gefühlen mit einer Selbstbespiegelung zu verweilen, die oft eitel erscheint, es jedoch nicht ist; sie ist nur der Ausdruck für den Willen zur Wahrheit in der Tiefe des Herzens; und darum gibt sie ihm die Fähigkeit, das menschliche Seelenleben in seinen verborgensten Tiefen zu ergründen, und es zu ergreifen in seinen hinterlistigsten Verschlagenheiten. Doch tiefer als alles andere lag in ihm das primitiv Ursprüngliche, welches ihn durch die Kämpfe der Jugend führt, und ihm die Mannesaufgabe gibt[1]), „solo noch einmal die Urschrift der individuellen, humanen Existenzverhältnisse, der alten, bekannten und von den Vätern überlieferten, durchlesen zu wollen, wenn möglich auf eine innerlichere Weise".

[1]) VII 548f.

I. Vater und Sohn.

Das Heim der Kindheit.

Sören Kierkegaard fängt seine Schriftstellerlaufbahn mit folgenden Worten an[1]):

Es ist Dir vielleicht zuweilen eingefallen, lieber Leser, etwas an der Richtigkeit des bekannten philosophischen Satzes zu zweifeln, daß das Äußere das Innere, das Innere das Äußere ist. Du hast vielleicht selber ein Geheimnis in Dir getragen, von dem Du fühltest, daß es Dir zu lieb war in seiner Freude oder seinem Schmerz, um andere darin einweihen zu können. Dein Leben hat Dich vielleicht in Berührung gebracht mit Menschen, bei welchen Du dergleichen ahntest, ohne daß doch Deine Macht oder Deine Bestrickung imstande war, das Verborgene zur Offenbarung zu bringen.

Die Schilderung von Sören Kierkegaards Jugendentwicklung wird es an den Tag bringen, wie der Zweifel an jenem philosophischen Satz aus den teuer erkauften Erfahrungen seines Lebens hervorbrach, und wie damit der Hegelsche Kulturpantheismus für ihn erledigt war. Und wir werden sehen, wie er selber ein Geheimnis in sich getragen hat, voll von Freude, und voll von Schmerz, ihm selbst zu lieb, um andere darin einweihen zu können. Und von der frühesten Kindheit an hat das Leben ihn in Berührung gebracht mit einem Menschen, bei welchem er dergleichen ahnte oder wußte: sein Vater, der Krämer Michael Pedersen Kierkegaard[2]).

Im Äußeren war der Vater eine willensstarke, tief religiöse, christliche Persönlichkeit, von Gott mit Wohlstand und einer zahlreichen Kinderschar gesegnet.

Er war in Sädding geboren, 3 Meilen südöstlich von Ringköbing im Jahre 1756. Schon als zwölfjähriger Junge kam er nach Kopen-

---

[1]) I bei Viktor Eremita.

[2]) V. Ammundsen: Sören Kierkegaards Ungdom, Universitetets Festskrift 1912, hat das ganze Material gesammelt. Kierkegaards Seelenleben ist eingehend analysiert in P. A. Heibergs Schriften: Sören Kierkegaard i Barndom og Ungdom (in Kommission bei Wroblewski 1895); En Episode i Sören Kierkegaards Ungdomsliv (Gyldendalske Boghandel Nordisk Forlag 1912); Et Segment af Sören Kierkegaards religiöse Udvikling (G. B. N. F. 1918); die zwei letzten sind „Kierkegaardske Studier" I und III.

hagen zu dem Bruder seiner Mutter, Niels Andersen Seding, bei dem er in Stellung war, bis er sich im Jahre 1780 als Strumpf-Krämer selbständig machte, eine Bezeichnung, die er behielt, obwohl er später die Bewilligung zu einem weit umfassenderen Kaufmannshandel erhielt. Das Geschäft ging gut, doch übertrug er es im Jahre 1797 einem Vetter, Michael Andersen Kierkegaard, der früher bei ihm als Lehrling gedient hatte. Später wohnte er eine Zeitlang in Hilleröd, doch zog er nach einigen Jahren zurück nach Kopenhagen, wo er als wohlhabender Mann in dem Hause wohnte, das er selbst am Nytorv (Neumarkt) besaß, zwischen dem Rathaus und der Frederiksberggade. Das Haus existiert nicht mehr, aber eine Inschrift am Gebäude der Handelsbank teilt mit, daß hier Sören Kierkegaard geboren wurde und dort wohnte bis zum Jahre 1848.

Der Vater war zweimal verheiratet. Seine erste Frau, Kirstine Nielsdatter Røyen, starb nach einigen Jahren kinderloser Ehe im Jahre 1796. Das Jahr darauf heiratete er seine Dienstmagd, Ane Sørensdatter Lund, von der er sieben Kinder bekam[1]). Die Bedeutendsten waren die beiden Söhne, Peter Christian, später Bischof in Aalborg, und Sören Aabye, das jüngste der Kinder. Als er geboren wurde am 5. Mai 1813, war der Vater 56, die Mutter 45 Jahre alt. Gerade in diesem Jahre vermehrte sich das Vermögen des Vaters beträchtlich, weil er alle seine Gelder in königlichen Obligationen stecken hatte, dem einzigen Papier, welches seinen Wert in der Geldkrise behielt. Auf die Weise war schon gleichzeitig mit Kierkegaards Geburt das Vermögen zur Stelle, welches ihn später in Stand setzte, sich ganz für das zu opfern, was er unter seiner Lebensaufgabe verstand.

Von der frühesten Zeit an, wo bei Sören das erste Verständnis aufdämmerte, ist es die selbstverständliche Voraussetzung seines Lebens gewesen, daß in seinem Vaterhause sich alles um den Vater drehte, sich alles nach des Vaters Willen richtete. Doch früh schon hatte der kleine Junge auch entdeckt, daß diese selbstverständliche Autorität, die der Vater hatte, in Verbindung stand mit seinem eigenen Gehorsamsverhältnis zu Gott; er war einer von denen, der Autorität besaß durch Gehorchen; darum atmete Sören auch von seiner frühesten Jugend

[1]) Sören Kierkegaards Schwester Petrea war mit Bankassistent Henrik Ferdinand Lund verheiratet. Ihre Tochter war die Henriette Lund, deren „Erinnerungen von Daheim" eine gute Quelle für unsere Kenntnis Kierkegaards und seines Vaterhauses sind. Nach dem Tode seiner Frau verheiratete sich Ferdinand Lund abermals. Aus dieser Ehe stammt der Professor Troels-Lund, dessen „Bakkehus og Solbjerg" III ein schöner, aber dichterischer Versuch einer Gesamtauffassung von Kierkegaards Jugendentwicklung, ist und dessen Lebenserinnerungen viele wertvolle Züge über Kierkegaard enthalten.

das Verständnis ein, daß man nicht wagen dürfe gegen Gottes heiligen Willen zu handeln, welches den unter allen Verhältnissen unausrottbaren Kern seiner Persönlichkeit bildet. Gott war derjenige, der einen von innen durchschaute, und dessen allwissende Augen man nicht betrügen konnte. Doch dann war Gott auch derjenige, unter dessen liebreichen Willen man sich unbedingt beugte, dessen gewiß, daß er immer die Liebe war. Diesen beiden Seiten in seines Vaters Frömmigkeit: dem Gehorsam und dem Vertrauen, hat Sören ein Denkmal in seinen Schriften gesetzt. Im zweiten Teil von Entweder – Oder erzählt Gerichtsrat Wilhelm von seiner Erziehung[1]).

In der Hinsicht kann ich sagen, daß meine Kindheit glücklich gewesen ist, weil sie mich durch ethische Eindrücke bereichert hat. Laß mich einen Augenblick dabei verweilen, sie erinnert mich an meinen Vater, und er ist die liebste Erinnerung, die ich habe, und keineswegs eine ärmliche und unfruchtbare Erinnerung; sie kann Anlaß dazu geben noch einmal zu beleuchten, was ich sage: daß der Totaleindruck der Pflicht die Hauptsache ist, keineswegs die Menge der Pflichten ... Als ich in die Schule gekommen war, die vorgeschriebenen Schulbücher eingekauft waren, da überreichte mein Vater sie mir und sagte: Wilhelm, wenn der Monat um ist, bist Du Nr. 3 in Deiner Klasse. Ich war unbehelligt von allem väterlichen Gerede. Er fragte mich nie nach meinen Aufgaben, überhörte sie niemals, sah niemals meine Arbeiten, erinnerte mich niemals daran, daß es nun Zeit zum Lernen, nun Zeit zum Aufhören sei, kam niemals dem Gewissen des Schülers zu Hilfe.

Und die vertrauensvolle Hingabe des Vaters in Gottes Willen spiegelt sich in den folgenden Worten der Predigt über Hiob[2]).

Wie nämlich Glaube und Hoffnung, ohne Liebe, doch nur ein tönendes Erz und eine klingende Schelle sind, so ist alle die Freude, die in der Welt verkündet wird, in welcher die Trauer nicht auch gehört wird, nur ein tönendes Erz und eine klingende Schelle, die das Ohr kitzelt, aber eine Widerwärtigkeit für die Seele ist. Jedoch die Stimme des Trostes, diese Stimme, die in Schmerz zittert und doch Freude verkündet, die hört das Ohr des Bekümmerten, die bewahrt sein Herz, die stärkt ihn und führt ihn dahin, selber die Freude in der Tiefe des Kummers zu finden.

Zu Zeiten konnte diese Weichheit im Gemüte des Vaters ganz unerwartet Ausdruck finden, so daß dem Kinde wohl schon Zweifel gekommen wären über den philosophischen Satz, daß das Äußere das Innere ist, wenn es ihn damals verstanden hätte[3]):

Denke Dir, um ein ganz einfaches Beispiel zu nehmen, denke Dir einen weisen Greis, der kraftvoller und abgehärteter geworden war mit den Jahren, und mit der Besonnenheit der Jahre. Er hatte viel im Leben durchgemacht, war versucht worden in allerhand irdischen Widerwärtigkeiten; nun war er in gesicherten Lebensumständen, sorgenfrei und, wie wir Menschen so sagen, glücklich. In der Zeit der Widerwärtigkeiten hatte niemand ihn weinen sehn, ebensowenig hatte jemand ihn

[1]) II 240–41. [2]) IV 21. [3]) VIII A 660 S. 313.

weinen sehn bei der irdischen Not anderer, denn über so etwas weint man nicht, pflegte er zu sagen, sondern hilft, soviel man kann. Doch dann traf es sich eines Tages, als er dasaß und mit einem Jugendfreunde von diesem Leben und seinen Widerwärtigkeiten sprach, besonders von Nahrungssorgen, da traf es sich, daß ein kleines Kind, welches zugegen war, in aller Unschuld ein Wort in Form einer Frage dazwischenwarf, und sieh, der Greis lächelte, und im selben Augenblick mußte er weinen.

Es war etwas eigentümlich Schwermütiges an dem alten Mann, und dem gegenüber suchte er Hilfe in der Religion. Er konnte zu seinem kleinen Sohn sagen: „Sieh nur zu, daß Du Jesus recht lieben kannst." Und doch war ihm Jesus nicht in erster Linie der Versöhner mit dem Trost. Wenn er bei dem Gekreuzigten verweilte, dann war sein tiefster Eindruck das Verständnis dafür, wie schlecht er selbst und das ganze Menschengeschlecht sein müsse, da man so gehandelt hatte gegen Gottes eingeborenen Sohn! Es war, als ob der alte Mann mit Absicht das am Christentum hervorzog, was ihn verwundete und ihm das Leiden der Reue verursachte. Keine Macht hat so tief auf den Sohn gewirkt wie dieser, in einem gewissen Sinne redliche und männliche, doch auf der andren Seite selbstquälerische Drang gerade bei seiner eignen Sünde zu verweilen und Trost zu finden gerade im vollen Leiden. Das vererbte er seinem Sohn, wenn er ihm einprägte, wie die Welt wäre: daß sie den Liebreichen anspeie. In diesem Zusammenhang wollen wir im Auszuge eine Stelle, wo er dieses erbaulich benutzt hat, ausführlich zitieren. Sie ist aus der Zeit nach 1848, wo diese Kindheitserinnerungen für ihn wieder lebendig wurden, und seinen Gedanken die Richtung gaben, die für seine spätere Stellung, der offiziellen Christenheit gegenüber, entscheidend war. Die Stelle zieht auf der einen Seite die gerade Linie von der Erziehung des Kindes zu dem Zentralen im Denken und Wirken seiner Manneszeit, und gleichzeitig gibt sie eine Vorstellung von der merkwürdigen Art und Weise, mit der der Vater dem Kinde beizubringen versuchte, was er selbst für das Tiefste, das heißt, das Demütigendste im Christentum ansah, und damit den tiefsten Ernst in das Spiel des Kindes mischte. Der Abschnitt handelt vom Kreuze Christi, und wie man das Kreuz betrachten solle, damit es recht lebendig für einen werden könne. Und so heißt es denn[1]):

Laß dir zu Mute sein, als sei es das erste Mal, daß du die Erzählung von seiner Erniedrigung hörst. Oder glaubst du das nicht zu können, nun wohl, so laß uns auf eine andre Art uns helfen, laß uns ein Kind zu Hilfe nehmen, ein Kind, daß nicht verpfuscht ist durch den einfachen, abgeleierten Reim von Christi Leben und Tod, den es als Schulaufgabe gelernt hat, ein Kind, welches nun zum

[1]) XII 162–66, vgl. IX A 288 S. 162; IX A 395; X¹ A 169, 272.

ersten Male davon erzählen hört, laß uns sehen, welche Wirkung es hervorbringen wird, wenn wir es nur einigermaßen erzählen.

Denke dir also ein Kind, und erfreue nun dieses Kind dadurch, daß du ihm einige von diesen in künstlerischer Hinsicht so unbedeutenden, doch für Kinder so wertvollen Bilder zeigst, die man im Kramladen kauft. — Dieser hier auf dem schnaubenden Roß, mit der wehenden Feder, mit der Herrschermiene, an der Spitze von tausenden und tausenden, die du nicht siehst, die Hand ausgestreckt zum Befehle „vorwärts", vorwärts über die Gipfel der Berge, die du vor dir liegen siehst, vorwärts zum Siege: das ist der Kaiser, der einzige, Napoleon; und nun erzählst du dem Kinde etwas von Napoleon. — Dieser hier ist wie ein Jäger gekleidet; er stützt sich auf seinen Bogen und sieht vor sich hin mit einem Blick, so durchdringend, so sicher und doch so bekümmert. Das ist Wilhelm Tell; du erklärst nun dem Kinde etwas von ihm, und von diesem merkwürdigen Blick, daß er mit demselben Blick zugleich ein Auge für das geliebte Kind hat, um es nicht zu erschießen, und mit demselben Blick ein Auge für den Apfel auf dem Haupt des Kindes hat, um ihn zu treffen. — Und so zeigst du dem Kinde mehrere Bilder, zu des Kindes unsäglicher Freude, da kommst du zu einem, welches mit Absicht dazwischengelegt war, es stellt einen Gekreuzigten dar. Das Kind wird nicht gleich, auch nicht ganz einfach dies Bild verstehen, es wird fragen, was es bedeutet, warum er an einem solchen Holze hänge. Dann erklärst du dem Kinde, daß es ein Kreuz ist, und daß daran hängen bedeutet, gekreuzigt zu sein, und daß die Kreuzigung in jenem Lande die qualvollste Todesstrafe war, überdies eine entehrende Todesstrafe, die nur gegen die gemeinsten Verbrecher angewandt wurde. Wie wird das nun auf das Kind wirken? Dem Kind wird wunderlich zu Mute werden, es wird sich eigentlich darüber wundern, wie es dir einfallen kann, solch ein häßliches Bild zwischen die wunderschönen andern zu legen, das Bild eines gemeinen Verbrechers zwischen all diese Helden und Herrlichen. Denn so wie den Juden zum Trotze „König der Juden" über seinem Kreuz stand, so ist dieses Bild, das jedes Jahr aufs neue herauskommt, dem Geschlechte zum Trotz eine Erinnerung, die es nie loswerden kann und soll, er soll nicht anders dargestellt werden; und es soll so sein, als ob das Geschlecht von heute ihn gekreuzigt hätte, jedes Mal, wenn das Geschlecht von heute dem Kinde des neuen Geschlechts dies Bild zum ersten Male zeigt, zum ersten Male die Erklärung gebend, wie es in der Welt zuging; und dem Kinde soll, wenn es das das erste Mal hört, angst und bange werden vor den älteren, vor der Welt und vor sich selber; und die andern Bilder, ja, die sollen sich alle, wie es im Liede steht, umdrehen, so andersartig ist dieses Bild. Inzwischen wird wohl das Kind, wißbegierig wie ein Kind immer ist, doch fragen, wer ist es, was hatte er getan, was? Dann erzähle dem Kinde, daß dieser Gekreuzigte der Erlöser der Welt ist. Doch daran wird das Kind keine bestimmte Vorstellung knüpfen können, erzähl ihm darum nur, daß dieser Gekreuzigte der liebreichste Mensch war, der jemals gelebt hat . . .; wahrhaftig, das müßte ein merkwürdiger Mensch sein, oder richtiger gesagt, ein Unmensch, der nicht unwillkürlich die Augen niederschlüge, und beinahe wie ein armer Sünder dastände in dem Augenblick, wo er dieses einem Kinde zum ersten Mal erzählen soll, einem Kinde, welches nie vorher davon gehört hat, und also selbstverständlich auch nichts davon geahnt hat. Doch dann steht ja in dem Augenblick der Ältere als ein Ankläger da, der sich selbst und das ganze Geschlecht anklagt! — Welchen Eindruck, glaubst du, wird es auf das Kind machen, welches natürlicherweise fragen wird, aber warum war man denn so schlecht gegen ihn, wie? . . .

Welche Wirkung also, glaubst du, würde diese Erzählung bei einem Kinde hervorrufen? Zu allererst wohl die, daß es die übrigen Bilder ganz vergäße,

die du ihm gezeigt hast, denn nun hätte es etwas ganz anderes zum Nachdenken bekommen, und dann würde das Kind wohl in das tiefste Staunen darüber fallen, daß Gott im Himmel nicht alles getan hatte, um zu verhindern, daß dies geschah . . .. Doch nach und nach, je mehr das Kind über diese Geschichte nachdächte, würde es leidenschaftlicher und leidenschaftlicher werden; das einzige, was es denken und reden könnte, wären Waffen und Krieg — denn das hatte das Kind fest bei sich beschlossen, daß es alle diese gottlosen Menschen, die so gehandelt hatten gegen den Liebreichen, in Stücke hauen wollte, wenn es groß würde, in seiner Kindlichkeit vergessend, daß es über 1800 Jahre her war, seit sie lebten, . . .

Wenn dieses Kind dann zum Jüngling geworden ist, dann wird es den Kindheitseindruck nicht vergessen haben, doch es wird ihn nun anders verstehen, daß sich das nicht mehr machen ließe, was das Kind, die 1800 Jahre übersehend, beschlossen hatte; doch würde er mit derselben Leidenschaftlichkeit daran denken mit der Welt zu kämpfen, in der man auf den Heiligen spie, wo man die Liebe an's Kreuz schlägt und den Übeltäter freibittet.

Wenn er dann älter geworden ist und gereift, dann wird er den Kindheitseindruck nicht vergessen haben, doch er verstand ihn nun auf eine andere Weise. Er wünschte nicht mehr dreinzuschlagen, denn, sagte er, dann erlange ich ja keine Ähnlichkeit mit ihm, dem Erniedrigten, der nicht schlug, nicht einmal dann, als er selbst geschlagen wurde. Nein, nun wünschte er nur Eines, annähernd so zu leiden, wie er litt in dieser Welt.

So kann der Anblick dieses Erniedrigten bewegen, kann er nicht auch dich so bewegen? So bewegte er die Apostel, die nichts wußten und nichts wissen wollten, „ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten" — kann er nicht auch dich so bewegen? Daraus folgt nicht, daß du ein Apostel wirst, nein, das wäre vermessen; daraus folgt nur, daß du ein Christ wirst. So bewegte dieser Anblick die Herrlichen, deren die Kirche gedenkt als ihrer Väter und Lehrer, die mit den Aposteln nichts wußten und nichts wissen wollten „ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten" — kann er nicht auch dich so bewegen?

Wenn der Vater auf die Art dem Sohn seine eigne düstere Auffassung des Christentums beibrachte, dann geschah das nicht mit Zwang. Im Gegenteil, er hatte genau darüber nachgedacht, wie er glimpflich, im Spiel, sein Christentum in des Kindes Gemüt pflanzen konnte. Im übrigen haben wir viele Zeugnisse davon, daß der alte Krämer mit seinem bestimmten, gebietenden Wesen ein lebendiges, gewinnendes Auftreten verband. Und namentlich seinem jüngsten Sohn gegenüber versuchte er der Spielkamerad des Kindes zu sein. Das Eigentümlichste in dieser Richtung sind die bekannten Spaziergänge zu Hause in der Stube. Kierkegaard hat sie in einer Jugendarbeit geschildert, wo er seine eigene Kindheit und Jugend unter dem Namen Johannes Climacus zeichnet[1]).

Sein Vater war ein sehr strenger Mann, scheinbar trocken und prosaisch, während er unter dieser Friesjacke eine glühende Fantasie verbarg, die selbst sein hohes Alter nicht abzuschwächen vermochte. Wenn Johannes zuweilen um die Erlaubnis ausgehen zu dürfen bat, wurde es ihm meistens abgeschlagen; hin-

[1]) IV B 1 S. 106.

gegen schlug ihm der Vater als Ersatz zuweilen vor, an seiner Hand auf dem Fußboden auf und ab zu spazieren. Beim ersten Hinsehen war dies ein ärmlicher Ersatz, und doch ging es damit gerade wie mit der Friesjacke, etwas ganz anderes war darin verborgen. Der Vorschlag wurde angenommen, und es wurde Johannes ganz überlassen zu bestimmen, wo sie hingehen wollten. Dann gingen sie aus der Einfahrt, zu einem naheliegenden Lustschloß, oder hinaus zum Strande, oder auf und ab in den Straßen, ganz wie Johannes es wollte; denn der Vater vermochte alles. Während sie nun auf dem Fußboden auf und ab gingen, erzählte der Vater alles, was sie sahen; sie grüßten die Vorübergehenden, Wagen lärmten an ihnen vorbei und übertönten des Vaters Stimme; die Früchte der Kuchenfrau waren einladender denn je. Er erzählte alles so genau, so lebhaft, so gegenwärtig bis in die unbedeutendste Einzelheit, die Johannes bekannt war, so ausführlich und anschaulich, was ihm unbekannt war, daß er, nachdem er eine halbe Stunde mit dem Vater spazieren gegangen war, so überwältigt und müde war, als ob er den ganzen Tag draußen gewesen wäre. Des Vaters Zauberkünste lernte Johannes ihm bald ab. Das, was zuerst episch vor sich ging, spielte sich nun dramatisch ab; sie unterhielten sich unterwegs. Gingen sie auf bekannten Wegen, dann paßten sie gegenseitig aufeinander, daß nichts übersehen würde; war der Weg Johannes fremd, dann kombinierte er, während des Vaters allmächtige Fantasie imstande war alles zu bilden, jeden kindlichen Wunsch zu brauchen als Einschlag zu dem sich abspielenden Drama. Für Johannes war es als entstände die Welt während des Gespräches, als sei der Vater der Herrgott, und er selber sein Auserkorener, der Erlaubnis bekam seine törichten Einfälle so lustig dreinzumischen, wie er wollte; denn nie wurde er zurückgewiesen, der Vater nie gestört, alles kam mit, und immer zu Johannes's Zufriedenheit.

Sowohl der Vater wie die älteren Geschwister hatten viel Vergnügen an dem Kinde und seiner raschen Schlagfertigkeit, die in ihrer Possierlichkeit oft unwiderstehlich war. Zu Hause ging Sören unter dem Spitznamen „Gabel". Damit verhielt es sich so. Er wurde einmal gefragt, was er werden wollte, wenn er groß würde. Er wollte dann eine Gabel werden. — Warum das? — Ach, dann könnt' ich alles, was ich wollte, „aufgabeln" aus den Schüsseln auf dem Tisch. Ja, aber wenn wir andern dann hinter Dir her wären? — Dann würd' ich euch stechen. Auf Rechnung dieser Witzigkeit bekam Sören offenbar eine gewisse Redefreiheit, so daß es sogar der strengen Erziehung des Vaters Abbruch tat. Es wurde ihm sogar erlaubt mit Bemerkungen über die Erziehungsgrundsätze der Vaters zu kommen, Bemerkungen, die sicher keinem der älteren Geschwister durchgegangen wären. Eines Tages hatte Sören bei Tisch ein Salzfaß umgeworfen. Der Vater wurde heftig und gab ihm einen ordentlichen Rüffel. Doch der Bursche machte Bemerkungen darüber, daß das sinnlos sei, sintemal es in der Familie eine alte Geschichte gäbe darüber, daß seine Schwester einmal eine kostbare Terrine auf den Fußboden habe fallen lassen, so daß sie in Stücke ging, und keine Schelte bekommen habe. Und der Vater antwortete: „Ja, siehst du, das war ein so kostbares Stück, daß man nicht schelten brauchte, sie fühlte schon allein, daß es verkehrt

war; doch wenn es eine Unbedeutendheit ist, dann gerade soll man schelten." Auch noch andere Szenen hat Sören aufbewahrt. Einmal, als der Vater ihm Geld dafür anbieten will, Mynsters Predigten aufzuschreiben, da hält der Sohn seinem Vater vor, daß das eine ungehörige Art sei seinem Sohne Religion beizubringen[1]).

Während der Vater so auf vielerlei Weise seinem Sohn sein Gepräge gab, teils durch Vererbung, teils durch Erziehung, scheint die Mutter überhaupt keinen Einfluß auf ihn ausgeübt zu haben. Was Troels-Lund erzählt von den Einwirkungen durch das heitere, helle Gemüt der Mutter, dafür haben wir in Wirklichkeit keinen Beweis. Im Gegenteil, von dem Feinen und Lichten, das sich während seiner ganzen Schriftstellerlaufbahn mit dem finstern Ernst zusammenschlingt, und das Ganze so überzeugend und einschmeichelnd zugleich macht, hat Sören selbst, wie wir nachher sehen werden, ein lebendiges Bewußtsein, daß er es dem Zusammenleben mit Regine während der Verlobungszeit verdankt[2]).

In dem Maße wie Sören heranwuchs konnte er auf neue Art und Weise des Vaters Leben mit ihm teilen. Namentlich konnte er dasitzen und den Vater bewundern, wenn er mit Freunden über philosophische und religiöse Fragen diskutierte. Wir haben schon davon gesprochen, daß der Vater sein einbringendes Geschäft aufgegeben, und sich zurückgezogen hatte in das friedliche Leben eines Rentners. Unter diesen Verhältnissen hatte er Muße, sich mit deutscher Philosophie zu beschäftigen, wohl auch, um damit eine Waffe gegen aufrührerische Gedanken zu haben. Sowohl die Söhne, wie auch ihre Freunde waren sich darüber einig, daß der Vater einer der scharfsinnigsten Menschen sei, die sie gekannt hatten. Nahrung für seine religiösen Gedanken bekam er zuerst durch die Versammlungen der Brüdergemeine, später unter der Kanzel Mynsters; und Sören übernahm das Pietätsverhältnis zu Mynster von seinem Vater, welches er lange Zeit bewahrte, und welches nach und nach eines der größten Leiden seines Lebens wurde. Wenn nun des Vaters Freunde diese verschiedenen Fragen mit ihm diskutierten, dann saß Sören dabei und hörte zu. Die Gespräche fanden mit festlicher Feierlichkeit statt[3]). „Der Vater ließ die Gegenpartei stets ganz ausreden, fragte aus Vorsicht, ob sie mehr zu sagen habe, ehe er seine Entgegnung begann. Johannes war dem Vortrag der Gegenpartei mit gespannter Aufmerksamkeit gefolgt, war auf seine Weise mit interessiert am Ausfall. Die Pause trat ein, die

[1]) Bakkehus 38; E. p. VII 174; X[1] A 137.
[2]) R. Meyer: Forlovelsen (zit. F.) 114.
[3]) IV B 1 S. 108.

Erwiderung des Vaters erfolgte, und sieh! im Handumdrehen war alles anders. Wie es zuging, war Johannes ein Rätsel, doch seine Seele belustigte sich an diesem Schauspiel." Dieses intellektuelle Staunen trug bei zur Leidenschaft für die Konsequenz des Gedankens, die alles trägt, was Kierkegaard geschrieben hat; er konnte keine halben Gedanken gebrauchen, oder Gedanken, die um den Kern der Sache herumgingen.

In der Schule.

Der kleine, zartgebaute Knabe, der Liebling des Vaters, sollte in die Schule. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Vater selbst zum Rektor, Michael Nielsen, an der „Bürgertugendschule" (Borgerdydskole) gegangen, einem Mann, ganz von des Vaters Gepräge: streng, gottesfürchtig, pflichttreu; und die beiden Michaels haben ausgemacht, daß Sören auf eine besonders vorsichtige Weise behandelt werden müsse, insoweit es sich mit der Schulordnung vereinigen ließe. In der Schule befand sich Sören nichts weniger als wohl. Schon seine Kusinen konnten ihn wegen seines zu Neckereien neigenden Wesens nicht leiden; und auf seine witzige Schlagfertigkeit, die zu Hause einen guten Nährboden fand, legten weder seine Schulkameraden noch seine Lehrer großen Wert. Zwischen den Kameraden in der Schule blieb er ein einsamer Vogel, der unter ihnen allen keinen fand, dem er sich anschließen, oder mit dem er sich befreunden konnte. Man bekam den Eindruck von ihm, daß er kein Herz hatte, sondern ein kleiner Sonderling war aus einem ganz wunderlichen Hause. Schon der Anzug, in dem er auf des Vaters Wunsch gehen mußte, obwohl der Vater Geld genug hatte! Dieser glich der Tracht, die die Chorknaben anhatten, wenn sie am Sonntag in der Kirche sangen, und Sören ging darum unter dem Spitznamen: Chorknabe. Und wenn er dann mit spitzigen und witzigen Sticheleien kam, die sich gegen die anderen Kameraden richteten, besonders die, deren großes Korpus in einem leicht zu durchschauenden Mißverhältnis zu dessen geringem geistigem Inhalt stand, dann setzte es Schläge. Aus diesen Gründen hielt er sich für sich selbst. Auch bei den Lehrern machte er sich durchweg unbeliebt. Auch ihnen gegenüber versuchte er es mit seinen Neckereien. Berühmt für seine Sonderstellung wurde er bei einer bestimmten Gelegenheit. Die Klasse hatte es einem Lehrer gegenüber, der überhaupt nicht Disziplin halten konnte, so weit getrieben, daß man während der Stunde geradezu frühstückte, und einander laut „Wohl bekomm's" wünschte. Als der Lehrer damit drohte, daß er das jetzt dem Rektor melden wolle, und die ganze Klasse ihn mit Bitten bestürmte, daß er das doch nicht tun möge, — da blieb Sören ganz ruhig auf seinem Platz sitzen

und sagte: „Ja, ich finde, Sie sollten das tun; und dann sollten Sie sagen, daß wir uns immer so aufführen." Sein großer Bruder, Peter Christian, war Lehrer an derselben Schule, und ihm gegenüber war Sören besonders unangenehm. Der einzige, der ihm im Ernst imponierte, war der Rektor. Sören hatte offenbar einen feinen Spürsinn dafür, ob ein wirklicher, tiefer Gehalt im Menschen war; die lobenden Bemerkungen über einzelne der Lehrer, die späterhin in seinen Tagebüchern vorkommen, legen besonders gut Zeugnis dafür ab, daß er bemerkt hat, wo etwas Selbständiges, Ursprüngliches zum Vorschein kam.

Ehe wir mit der Besprechung der Schulzeit abschließen, wollen wir zwei Aussprüche des Rektors Michael Nielsen gegen Ende der Schulzeit wiedergeben. Der eine ist aus dem lateinischen Testimonium, wo er spricht von: „der unverdorbenen Gottesfurcht, die seit seiner frühesten Zeit in sein Gemüt gesät war", von „des Vaters Weisheit und Frömmigkeit, die in allem offenbar war, besonders in der Weise, wie er seine Kinder erzog, die er lehrte alles zu der Frömmigkeit, und der Pflicht in Beziehung zu setzen und Gott als die Quelle aller Weisheit allem zu Grunde zu legen". Des Vaters innerliche Religiosität hat also sogar Michael Nielsen imponiert. Und die Erziehung dieser beiden gleichgesinnten Menschen zur Pflichttreue hat den Grund gelegt in Sören, der während seines ganzen Lebens der tiefe Grundzug seines Charakters war. Noch wertvoller ist das, was der Rektor von dem jungen Kierkegaard sagt in seinem Vorschlage zum Abiturientenexamen. Darin heißt es:

Ein guter Kopf, offen für alles, was Anspruch auf besonderes Interesse macht; doch war er lange Zeit im höchsten Grade kindisch und ohne Ernst; und eine besondere Neigung für Freiheit und Unabhängigkeit, die sich auch in seinem Benehmen als gutmütige, zuweilen possierliche Ungeniertheit zeigt, veranlaßte ihn sich nur soweit mit einem Ding zu beschäftigen und es mit größerem Interesse aufzufassen, als er sich zur rechten Zeit wieder davon zurückziehen konnte. Wenn sein Leichtsinn, der ihn nur selten seine guten Vorsätze zur Reife bringen, oder ein bestimmtes Ziel stetig verfolgen ließ, mit der Zeit abnimmt, wenn mehr Ernst in seinen Charakter kommt, wozu im letzten Jahre ein merklicher Fortschritt geschehen ist, und seine gute geistige Veranlagung mehr Gelegenheit erhält, sich frei und ungeniert an der Universität zu entwickeln, dann wird er sicher unter den Tüchtigen gefunden werden. Sein Charakter ist, wie der Angers, lebendig und noch heiterer, und wiewohl sanfter, dennoch offen und unverdorben.

Schwermut?

Wenn Kierkegaard später in seinem Leben auf seine Kindheit und Jugend zurückblickt, dann sieht er sein Leben von der frühesten Zeit an in düstre Schwermut eingehüllt, die er von seinem tief schwermütigen Vater geerbt hatte, und die die günstigsten Wachstumsbedingungen

durch die Erziehung des Vaters erhalten hatte, welcher wollte, daß das Kind sich persönlich gerade die Seiten am Christentum aneignen sollte, in denen dessen erschreckende Strenge verborgen ist, eine Schwermut, die er aber gleichzeitig vor seiner gesamten Umgebung zu verbergen wußte. Wir werden gleich einige der eigentümlichsten dieser späteren Aussprüche anführen[1]):

Mein Leben hat ohne Unmittelbarkeit angefangen, mit einer entsetzlichen Schwermut, in der frühesten Kindheit schon in seinem tiefsten Grunde verstört, eine Schwermut, die mich eine Zeitlang in Sünde und Ausschweifungen stürzte, und doch, menschlich gesprochen, mehr wahnsinnig als schuldig.

Ein alter Mann, selbst ungeheuer schwermütig (weshalb, will ich nicht niederschreiben) bekommt in seinem Alter einen Sohn, der diese Schwermut erbt – der jedoch zugleich eine solche geistige Spannkraft hat, daß er sie verbergen kann; während auch gerade darum, weil sein Geist im wesentlichen und eminenten Sinn gesund ist, seine Schwermut keine Macht über ihn gewinnen kann, doch ebensowenig vermag der Geist sie zu beheben, er vermag sie bestenfalls zu ertragen.

Es ist doch entsetzlich, wenn ich so nur einen einzigen Augenblick dazu komme, an den dunklen Hintergrund meines Lebens von der frühesten Zeit an zu denken. Die Angst, mit der mein Vater meine Seele füllte, seine eigene, fürchterliche Schwermut, das Viele, was ich in der Hinsicht nicht aussprechen kann.

Eine Menge ähnlicher Tagebuchaufzeichnungen sind die Grundlage für die Worte im „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller", geschrieben 1848/49[2]):

Von Kind auf war ich in der Gewalt einer ungeheuren Schwermut, deren Tiefe ihren einzigen, wahren Ausdruck findet in der mir vergönnten ebenso ungeheuren Fertigkeit sie unter scheinbarer Heiterkeit und Lebenslust zu verbergen – meine einzigste Freude, beinahe soweit ich zurückdenken kann, daß niemand entdecken konnte, wie unglücklich ich mich fühlte; welches Verhältnis (die gleiche Größe der Schwermut und der Verstellungskunst) ja bedeutet, daß ich auf mich selbst und mein Verhältnis zu Gott angewiesen war. – Als Kind wurde ich strenge und ernst im Christentum erzogen, menschlich gesprochen, wahnsinnig erzogen; schon in meiner frühesten Kindheit hatte ich mich an Eindrücken verhoben, unter denen der schwermütige Greis, der sie mir auferlegt hatte, selbst zusammenbrach – ein Kind, wahnwitzig angezogen, einen schwermütigen Greis darzustellen.

Die überlieferte Auffassung von Sören Kierkegaards Kindheit und Jugend ist von diesen Aussprüchen ausgegangen. Doch ist man mehr und mehr darauf aufmerksam geworden, daß diese Schilderungen anscheinend durch die Papiere aus der Jugendzeit widerlegt werden; und mehrere Kierkegaardforscher haben daraus den Schluß gezogen[3]), „daß die Schatten, die über Kierkegaards späterem Leben lagen, in seiner

[1]) VIII A 650; VII A 126; IX A 411; X 2 A 8, 234.

[2]) XIII 564.

[3]) A. B. Drachmann: Udvalgte Afhandlinger 197f., vgl. Ellekilde in „Danske Studier" 1916 S. 36f., dagegen Ammundsen S. 60f.

Vorstellung auch die Zeit verdunkelt haben, die noch frei von ihnen war." In die gleiche Richtung weisen sowohl die Charakteristik, die der Rektor von ihm in seiner Schulzeit gibt, als auch die Mottos[1]), die er im Jahre 1839 selbst wählte, als bezeichnend für seine Kindheit und Jugend, vor den großen Katastrophen: für die Kindheit war es Goethes „Halb Kinderspiele, halb Gott im Herzen", für die Jugend Chr. Winthers

„Betteln, das tun wir nicht,
Jugend die Bahn sich bricht,
Kraftvoll den Schatz sich erzwinget."

Es ist schwierig, diese Frage zu entscheiden. Bei dem Kindheitsmotto darf man nicht übersehen, daß „Gott" des Vaters Gott ist, der das Leben schwer macht, weil die Welt schlecht ist, und daß die Kinderspiele alles andere als kindlich waren: Im Vaterhause die Überkultiviertheit der intellektuellen Fähigkeiten bei dem Zusammenleben mit dem Vater und dem älteren Bruder, bei den Kameraden die Neckereien, die ihn isolierten und sich einsam fühlen ließen.

Ebensowenig sind die frühesten Aufzeichnungen, die sich von 1834 datieren, Zeugnis unmittelbarer Lebensfreude. Auf einer der ersten Seiten stoßen wir auf einen bewußten Ausspruch darüber, daß ihm die Unmittelbarkeit fehlt[2]). „Der Grund dafür, daß ich eigentlich nicht sagen kann, daß ich die Natur bestimmt genieße, ist, daß es meiner Überlegung nicht recht aufgehen will, was ich genieße." Und der junge Kierkegaard hat einen besonders feinen Spürsinn für Existenzen, die kein Verständnis bei ihrer Umgebung finden. So hat er sich zum Beispiel mit Plänen beschäftigt einen Meisterdieb[3]) zu schildern, in dessen Wesen „ein gewisser melancholischer Zug, eine innere Verschlossenheit, eine düstere Anschauung der Lebensverhältnisse, eine innere Unzufriedenheit", war. Liest man die Kriminalgeschichten, die Kierkegaard in Hinsicht auf diese Pläne gelesen hat, so findet man ungeheuer wenig darin, was als Ausgangspunkt für diese eigentümliche Auffassung des Meisterdiebes dienen kann. Er hat offenbar sich selbst in diese Gestalt gelegt. In einer Aufzeichnung von 1836 lesen wir[4]): „Die Leute verstehn mich so wenig, daß sie nicht einmal meine Klagen darüber verstehn, daß sie mich nicht verstehn."

Rektor Nielsen scheint nicht durch die äußere Schale von Heiterkeit und Possierlichkeit gesehen zu haben; doch haben wir ein unumstößliches Zeugnis davon, daß der alte Krämer seinen Sohn durchschaut hat. Eine der Selbstaussagen, die eingelegt sind in „Schuldig? — Nicht schuldig?", hat die Überschrift, „Die stille Verzweiflung". Darin heißt es[5]):

[1]) II A 802–3. [2]) I A 8. [3]) I A 18, vgl. 15, 33. [4]) I A 123.
[5]) VI 189; II A 485 bezieht das auf den Vater.

Es waren einmal ein Vater und ein Sohn. Ein Sohn ist gerade wie ein Spiegel, in dem der Vater sich selbst sieht; und für den Sohn ist wiederum der Vater wie ein Spiegel, worin er sich selbst sieht, in der zukünftigen Zeit. Doch betrachteten sie sich selten auf diese Weise, denn die Heiterkeit einer aufgeräumten, lebhaften Unterhaltung war ihr täglicher Umgang. Nur geschah es einige Male, daß der Vater stehn blieb, mit seinem traurigen Antlitz vor dem Sohne stand, ihn ansah und sagte: armes Kind, du gehst hin in stiller Verzweiflung. Weiter wurde nie davon gesprochen, wie dies zu verstehen sei, wie wahr es doch sei.

Ein glückliches und gesundes Kind ist wohl auch kaum so durch und durch polemisch, wie Sören es schon als Kind gewesen ist, im Grunde unbeliebt bei allen, die wenigen ausgenommen, für die er nun einmal der liebe Jüngste war. Wenn er in seinen frühesten Studentenjahren insbesondere als Verteidiger des Meisterdiebes auftritt, entspricht das seiner übrigen aufsässigen Natur, die immer die Partei dessen nahm, den die anderen angriffen. Einmal, im Beginn seiner Schulzeit, setzte er den Religionslehrer, als er von Kain und Abel erzählt hatte, dadurch in Erstaunen, daß er Kain verteidigte, die Art wie er (das schlechteste) opferte; Abel sei doch ein Schaf gewesen. Bröchner hat seinen ersten Eindruck von ihm im Jahre 1836 festgehalten[1]). Sein Haar stand wie ein aufgerichteter Kamm beinahe eine Viertelelle hoch über seiner Stirn, und er sah sonderbar verwildert aus; er hielt ihn für einen Kommis in einer Manufakturwarenhandlung. Etwas von dem, was er zuerst bemerkte, war auch seine Lust anders zu denken als andre.

Die folgenden Abschnitte enthalten weitere Momente zur Beleuchtung der Frage: Schwermut?

Die ersten Studienjahre.

Von Kierkegaards Studentenzeit[2]) wissen wir ungemein wenig; erst im März 1834 fangen die Papiere an, und im Anfang handelt es sich im wesentlichen um Aufzeichnungen beim theologischen Studium. Diese Betrachtungen: über die Perfektibilität des Christentums[3]), über die Prädestinationslehre, über objektive oder subjektive Versöhnung, über die grundtvigsche Richtung, sind zum Teil ungemein scharfsinnig; doch es ist, mit Ausnahme vielleicht der Betrachtung über die Prädestination, hauptsächlich das Denken, das sich mit den Problemen herumschlägt. Das Zusammenschmelzen seines Herzens mit jedem Gedanken, das für seine spätere Lebensarbeit so charakteristisch ist, ist

[1]) Erinnerungen an Sören Kierkegaard in „Det 19. Aarh." 1877.

[2]) Ammundsen 77–107.

[3]) Unter Perfektibilität des Christentums versteht man dessen Fähigkeit, vollkommener zu werden, als es zur Zeit des Neuen Testaments gewesen ist.

noch nicht geschehen. Die Probleme nehmen ihn hin, so wie sie durch H. N. Clausen gestaltet sind, durch dessen dogmatische Vorlesungen er in sie eingeführt ist. Durch die Art und Weise, wie diese Persönlichkeit der Übergangszeit das Ringen zwischen Rationalismus und Orthodoxie behandelte, hat er Gelegenheit bekommen gegen Probleme anzulaufen, über die er in dieser Zeit nicht zur Klarheit kommen konnte. Kein anderer der theologischen Professoren hat, soweit man darüber urteilen kann, irgend eine Bedeutung für ihn gehabt. Mehr haben sicher für ihn die Vorlesungen der philosophischen Professoren Sibbern und Poul Martin Möller bedeutet.

Im Frühsommer des Jahres 1834 nahm er den cand. theol. H. L. Martensen zum Repetenten. Auf die Weise lernten sich die beiden Männer zuerst kennen. Martensen benutzte die Unterrichtsstunden dazu, um Kierkegaard mit der Theologie Schleiermachers bekannt zu machen; im übrigen diskutierte er, Kierkegaards Wunsch gemäß, mit ihm über theologische Probleme; besonders die Prädestination wurde zwischen ihnen verhandelt. Martensen entdeckte gleich, daß in Kierkegaard eine ungewöhnliche Begabung war, fand jedoch seine Art, die Probleme anzufassen sophistisch. Kierkegaard hat wohl bei diesen Gesprächen schon zum ersten Male den Eindruck bekommen, der sich mit jedem Jahr bei ihm verstärkte, daß man, sobald man einer Schwierigkeit auf den Grund gehen wollte, Martensen nicht mitbekommen konnte. Er gab Erklärungen, die nicht standhielten. Wahrscheinlich hat Kierkegaard ihm schon damals scharf zugesetzt in Bezug auf die Frage, wie es sich überhaupt machen läßt, die Philosophie mit Zweifel anzufangen[1]): es war ja unmöglich zu leben, wenn man an allem zweifelte; man sollte also nur sagen, daß man zweifelte, doch nicht tun, was man sagte; aber war das nicht ein sonderbares Verfahren für das Denken?

Im übrigen bekamen diese Stunden bei Martensen auch die Bedeutung für den jungen Kierkegaard, daß gerade da, als er sich sowohl durch den Rationalismus wie die Orthodoxie unbefriedigt fühlte, und er die Kritik der grundtvigschen Richtung, die er sein ganzes Leben beibehielt, fertig hatte, seine Aufmerksamkeit durch Martensen auf die spekulative Theologie gelenkt wurde, die sich auf Schellings und Hegels philosophischen Gedanken aufbaute. Kierkegaard beginnt den berühmtesten Hegelianer unter den Theologen, Marheineke, zu lesen, und mit Eifer studiert er Baader. Wahrscheinlich sind Baaders Gedanken über Kreuz und Leiden mit denen des Vaters zusammengeschmolzen und haben gelegen und gewartet, bis ihre Zeit gekommen war; auf jeden

[1]) IV B 1, S. 143; 2, 7.

Fall hat Baader ihm die Vorstellung der Umkehr als langen Leidensweg gegeben, die dann später so große Bedeutung für sein eigenes Leben bekam[1]).

Bei dieser intellektuellen Beschäftigung mit den theologischen Problemen ist er nach und nach der Theologie müde geworden. Wir haben Bruchstücke eines Briefes vom 1. Juni 1835[2]) an den Bruder seines Schwagers, den Naturforscher Wilhelm Lund, den er sehr schätzen gelernt hatte, als dieser sich 4 Jahre früher in Dänemark aufgehalten hatte; jetzt hatte er seinen dauernden Wohnsitz in Brasilien genommen. Es ist charakteristisch, daß der junge Kierkegaard, wenn er den Drang fühlt mit jemandem vertraulich zu sprechen, ihn wählt, der so weit fort ist. In diesem Briefe überlegt er seine Zukunftspläne. „Trotz des Anziehenden in der Naturwissenschaft," heißt es da, „hat mich doch immer das Leben in Kraft von Vernunft und Freiheit am meisten interessiert; das Rätsel des Lebens zu lösen und klarzustellen ist beständig mein Wunsch gewesen." Doch die Theologie befriedigt ihn nicht. Die Orthodoxie imponiert ihm am meisten; doch ist sie im Begriff für ihn einzustürzen. Und für den Rationalismus hat er nichts übrig. Eigentlich setzt er das theologische Studium nur fort, weil sein Vater es wünscht. Er selber hat immer mehr von dem freien, vielleicht darum auch etwas unbestimmten Studium gehalten, als sich zur Bewirtung an einer geschlossenen Tafelrunde niederzulassen, wo man die ganze Methode schon im Voraus kennt. Doch sein Vater meint, „daß das eigentliche Canaan auf der anderen Seite des theologischen Examens liege, doch besteigt er dabei, genau wie Moses ehedem, Thabor und berichtet, daß ich niemals dahinein komme"[3]). Er schreibt, daß er zur Zeit darunter leidet, daß er den Erdboden nicht finden kann, auf dem es ihm möglich ist zu wachsen; einen inneren kategorischen Imperativ hat er nicht; und ein äußerer kann ihm nicht helfen. Wehmütig versteht er, „daß unsere erste Jugend dasteht wie eine Blume in der Morgendämmerung, mit einem klaren Tautropfen in ihrem Kelche, in dem sich alle Umgebungen harmonisch, melancholisch abspiegeln. Doch sobald sich die Sonne über den Horizont erhebt, dann verdunstet der Tautropfen". Doch er tröstet sich damit, daß ein solcher Zweifel Bedeutung bekommen kann, wenn man hindurchgegangen ist; dann hat man das Leben in einer ganz anderen Bedeutung als vorher.

Während also die intellektualistischen Auffassungen des Christentumes im Begriff sind für ihn zu zerfallen, dämmert in ihm ein

---

[1]) I A 174; C 27–33, S. V. IV 311. Baaders spekulative Dogmatik II 13.
[2]) I A 72. [3]) Vgl. H. Lund 106.

Verständnis dafür auf, daß es eine ganz andere Art gibt, um mit der Wahrheit und dem Leben in Berührung zu kommen. Dieses Verständnis wächst mächtig im Laufe des Sommers 1835.

Sommerferien zur Selbstbesinnung.

Diese ganze Entwicklung konnte für das scharfe Beobachtungsvermögen seines Vaters nicht verborgen bleiben. Es hat den alten Mann sicher geschmerzt, daß der Sohn dem häuslichen Leben und dem Christentum entwuchs und fremd wurde, war ihm doch für sein Leben darum zu tun, das Christentum seinen Kindern beizubringen. Gerade sein Liebling, der Jüngste, machte ihm Kummer; Hand in Hand ging damit, daß er durch Todesfall auf Todesfall in der nächsten Familie die Schwere der Einsamkeit zu fühlen begann. In den Jahren 1832—34 starben drei seiner Kinder, und im Sommer 1834 verlor er seine Frau, Sörens Mutter. Obwohl wir keine Beweise dafür haben, daß ein nahes Herzensverhältnis zwischen Mutter und Sohn bestanden hat, haben wir doch durch Martensen ein Zeugnis dafür, daß der Tod der Mutter Sören außerordentlich nahegegangen ist. Der Vater hatte sicher ein deutliches Gefühl dafür, daß es mit dem Sohne nicht in der von ihm gewünschten Richtung vorwärts ging.

Indessen: der Vater war ein unberechenbarer Mann. Gerade im Sommer 1835 vertraute er Sören eine Geldsumme an, um eine Sommer-Ferienreise durch Nordseeland zu unternehmen. Vielleicht hat er damit gerechnet, daß ein solches Vertrautwerden mit der Natur und dem gewöhnlichen Volk eine günstige Wirkung auf ihn haben würde. Auf jeden Fall kam es so. Es war nicht nur zwischen heiteren Kameraden, wo das Motto galt: „Betteln, das tun wir nicht! Jugend die Bahn sich bricht, kraftvoll den Schatz sich erzwinget." Ebensowenig war es nur die Welt der Gedanken, wo er kühn vorwärtsstürmte. Er faßte Mut in einem weit tieferen Sinne.

Namentlich hat er eine Abendstimmung auf dem Gipfel des Gilberges, mit der Aussicht über das Meer, auf eine solche Weise wiedergegeben, daß man sieht, wie die Natur im tiefsten Sinne vermocht hat, ihn zu sich selbst zurückzuführen[1]):

Da fühlte ich auf einmal, wie groß und wie klein ich zugleich bin, da hatten jene beiden großen Mächte, Stolz und Demut, sich freundlich vereint. Und glücklich ist der Mann, für den das in jedem einzelnen Moment seines Lebens möglich ist, in dessen Brust jene beiden Faktoren nicht nur einen Vergleich geschlossen, sondern einander die Hände gereicht und Hochzeit gehalten haben ... wirklich eine Hochzeit in aller Stille, gehalten in des Menschen tiefstem, heimlichstem Kämmerlein, im

[1]) I A 68.

Allerheiligsten, wo nicht viele Zeugen anwesend sind, wo aber alles vor den Augen dessen geschieht, der allein der ersten Hochzeit im Garten Eden beiwohnte und das Paar segnete.

Man merkt, daß er in diesem religiösen Zusammenklang von Hoheits- und Geringigkeitsgefühl den Grund seines Wesens ahnt; er weiß, wie er sagt, daß „die Demut der archimedische Punkt außerhalb der Einschränkungen von Raum und Zeit ist". Von diesem Punkt aus bewegt sich seine Seele; „da erhielt ich Stärke, um die Dinge anders anzufassen, einzugestehn, wie oft ich selbst einen Mißgriff begangen hatte, und die anderer zu vergeben". Und man merkt auch an der Feierlichkeit der Worte, welch reicher Strom ausgelöst wird, wenn er den Gedanken findet, der dem Herzen Ausdruck gibt. In einer Art Reflexion hat er es erreicht, seine Freude über die Natur zu verstehn. Man ahnt, welch reiche, religiöse Fülle hervorströmen wird, wenn er einmal in weit tieferem Sinne „die Tat der Reflexion vollbringt" [1]).

Dies Hineinwachsen in die Natur hat ihn, 2 Tage später, am 1. August in Gilleleje zu einer Generalabrechnung [2]) mit sich selber gestärkt. Er hat nun eingesehen, daß es nicht die Wahl des Studiums ist, auf die es ankommt, sondern die Idee zu finden, für die er leben und sterben will: die Wahrheit für ihn. „Etwas, was mit den tiefsten Wurzeln meines Daseins zusammenhängt, wodurch ich, sozusagen mit dem Göttlichen zusammengewachsen bin, fest daran hänge, wenn auch die ganze Welt zusammenstürzte. Sieh, das ist es, was mir fehlt, und dahin strebe ich ... Es ist diese innere Handlung des Menschen, diese Gott-Seite des Menschen, auf die es ankommt, nicht eine Masse von Erkenntnissen." Er gibt sich selbst drei Jahre zum Lösen dieser Aufgabe, doch denkt er sich das Ziel ohne Reue erreichen zu wollen. Reue ist Zeitverschwendung [3]).

In diesem heiligen Entschlusse kulminiert der Freimut der Jugend: Betteln, das tun wir nicht. Doch gerade dieser heilige Entschluß weist zurück auf eine innere Unzufriedenheit, diejenige, die ihn vermocht hat, sich mit besonderer Vorliebe mit der Gestalt Fausts zu beschäftigen, und ihn vorbereitet hat, von dem ewigen Trachten und Sehnen der Romantik, welches nie Frieden findet, angezogen zu werden. Dies in sich gekehrte Gedankenleben isolierte ihn aufs tiefste von den andern, selbst wenn die äußere Oberfläche eine heitere und geistreiche Kameradschaft zeigte. „Als Johannes heranwuchs [4]), ging keine Veränderung mit ihm vor, er war und blieb ein Fremder auf der Welt." „Vom Vater hatte er gelernt, daß man kann, was man will. Diese Erfahrung hatte Johannes's Seele einen unbeschreiblichen Stolz gegeben. Daß es

[1]) XIII 582, vgl. VI 36ff. [2]) I A 75. [3]) So auch Fichte IV 386.
[4]) IV B I S. 109, 113f.

etwas geben sollte, was man nicht könnte, dessen ungeachtet, daß man es wollte, war ihm unerträglich." Doch sein tiefstes und eigentliches Wollen war, durchzudringen zur Klarheit; in welchem Sinne, darüber wurde er sich selbst klar während der Sommerferien in der Natur. Doch gerade in der Gillelejer Abrechnung sagt er, daß die Kälte und der Mangel an Sympathie, mit der die gewöhnlichen Menschen die geistigen und tieferen Bewegungen im Menschen betrachten, ihn mehr und mehr von denjenigen entfernt haben, die kein schonsames Verständnis dafür haben, daß „ein Leben, welches nicht in's Reine mit sich selbst gekommen ist, notwendigerweise eine rauhe Oberfläche zeigen muß".

Doch dieses intellektuelle, in sich gekehrte Leben mit seinen ästhetischen Studien gab ihm gleichzeitig den Kameraden gegenüber eine Überlegenheit. Durch seinen sprudelnden Witz und seine hinreißende Geistreichigkeit war er, wo er mit Gleichaltrigen in Kaffeehäusern zusammenkam, der Mittelpunkt, und er genoß es. Er hatte sich bereits vor den Sommerferien an einem jugendlichen witzigen Artikel versucht, „Auch eine Verteidigung für die hohe Begabung der Frau[1])". Und er hatte einen Vortrag im Studentenverein[2]) gehalten. Doch dies Vergnügungsleben in den Kaffeehäusern, wo er die Seele des Ganzen war, hat ein Gefühl der Leere in ihm vertieft. Er hat, so heißt es in der Gillelejer Abrechnung, das grundlose Meer der Vergnügungen ausprobiert, doch das hat Langeweile und Zerrissenheit hinterlassen, ja, er hat seine Seele gefühlt „wie eingeschlossen in einem Kasten mit einem Schnappschloß davor, welches nun die äußere Umgebung durch einen Druck zum Aufspringen bringen sollte[3])".

Es ist kein Grund dafür vorhanden, die Mottostimmung zu der einzigen in der Jugend zu machen, oder daran zu zweifeln, daß diese strenge Intellektualität umfangen war von einer krankhaften Schwermut, die später der Fluch seines Lebens gewesen ist. Wir wissen ja auch nicht, ob nicht möglicherweise andere Dinge, von denen zu schreiben ihm zu schwer war, seine Jugend verbittert haben. Es klingt so objektiv, wenn er in der Gillelejer Abrechnung spricht[4]) von: „einer Lebensironie auf dem Fahrwasser der Sittlichkeit für den, der noch nicht unter den Passat der Tugend gekommen ist. Hier wirft sie den Menschen auf die schrecklichste Art hin und her; bald läßt sie den Menschen sich glücklich und zufrieden fühlen in dem Vorsatz, auf dem rechten Wege vorwärtszuschreiten; bald stürzt sie ihn hinab in den Abgrund der Verzweiflung". Doch wenn man die ganze Stelle liest, bekommt man den Verdacht, daß das Objektive und die seltsame Ausdrucksweise vielleicht ein Herz verbergen, welches krank und verwundet war. Wir werden

[1]) XIII 5f. [2]) 1 B 2.
[3]) Vgl. X 116: Das Leiden ist der Druck. [4]) S. 57.

später auf Stellen stoßen, die dieses Thema von der Lebensironie auf dem Fahrwasser der Sittlichkeit gleichsam fortsetzen[1]).

Wir treffen also in den Jugendpapieren wirklich die Doppelstimmung, die „der Gesichtspunkt" schildert[2]).

So ging ich in's Leben hinaus, begünstigt in jeder Weise, in Hinsicht auf Geistesgaben und äußere Lebensumstände . . . Kühn, — doch mit einer ausgesprochenen Sympathie und Vorliebe für das Leiden und für das, was auf die eine oder andre Weise unterdrückt und leidend ist —, kann ich in einem gewissen Sinne sagen, ging ich in's Leben hinaus mit einer beinahe tollkühnen und stolzen Haltung; ich bin keinen Augenblick in meinem Leben von dem Glauben verlassen gewesen: man kann, was man will — nur eines nicht, sonst alles andere unbedingt, doch eines nicht, nicht die Schwermut beheben, in deren Macht ich war; es ist mir nie . . . irgendwie eingefallen, daß ein Mensch lebte, der mir überlegen wäre, oder daß gleichzeitig einer geboren werden könnte, der es würde; in meinem Innern war ich für mich selbst der Elendeste von allen.

In diesen Zusammenhang gehören wohl auch die Stücke aus der Psychologie des Genies, die Vigilius Haufniensis mitteilt im „Begriff der Angst". Wir werden wieder und wieder zu sehen bekommen, daß diese Schrift eine vorzügliche Hilfe für unser Verständnis von Kierkegaards seelischer Entwicklung ist. Und wenn wir nun wissen, daß der junge Kierkegaard ein so eminentes Genie war, kann man doch nicht annehmen, daß Vigilius etwas über das Genie sagen wird, ohne es auch bei dem Genie beobachtet zu haben, welches er gerade zur Hand hatte. Wir erfahren im „Begriff der Angst[3])", daß der Mensch, bei dem das Sündenbewußtsein noch nicht hervorgebrochen ist, der jedoch bestimmt ist in Richtung auf Geist, eine Angst hat, die sich auf der Grundlage des Heidentums als Angst vor dem Schicksal, auf der des Judentums als Angst vor der Schuld äußert; beide werden erst bei der Bekehrung überwunden[4]). Beide Arten von Angst sind besonders hervortretend beim Genie. Über die Angst vor dem Schicksal heißt es[5]): „Es hat nie ein Genie ohne diese Angst existiert .... Wenn in diesem Augenblick, wo, menschlich gesprochen, alles gewonnen ist, das Genie die zweifelhafte Lesart entdeckt, und nun zusammensinkt", — dann ist das „der zitternde Augenblick, wo es sich mit jenem großen Unbekannten unterhalten muß, dem Schicksal." Eine solche innere Angst auf dem Gipfel des Glückes ist der Preis, den das Genie für sein Vorrecht bezahlt. An ihm hat sich also in der Jugend die Schwermut emporgerankt. Sie hat dazu beigetragen, daß er in seinem Innern der Elendeste von allen war; sie konnte auftreten mit einer erschreckenden Plötzlichkeit.

---

[1]) IV 383f.; V 121; IX A 99, 331ff. [2]) XIII 565.
[3]) IV 366ff., 372ff. [4]) IV 425–6.
[5]) IV 371, vgl. VI 31.

Der Bruch mit dem Überkommenen.

Mit dem mutigen Vorsatz, festen Grund unter den Füßen zu gewinnen, kam Sören aus den Sommerferien nach Haus. Doch in der folgenden Zeit nahm das Kaffeehausleben und alles das, was dem Vater Sorge machte, mit reißender Schnelligkeit zu. Der größte Tiefstand wurde März bis Juni 1836 erreicht. Daß das, was da geschehen ist, von gravierender Art gewesen ist, folgt nicht nur aus der Erwähnung im „Gesichtspunkt", wo es heißt[1]): „Ich wurde vom Leben herumgeschleudert, wurde versucht in ungemein vielem und beinah in dem ganz Entgegengesetzten, und was schlimmer ist, auch in Irrungen, ach, und leider auch auf den Weg der Verderbnis geworfen"; sondern noch mehr aus den Überlegungen vom Jahre 1847, die die Möglichkeit betreffen, eine Pfarrstelle zu suchen[2]):

Eine Schuld, die ich trage, ist der Grund, daß ich jeden Augenblick darauf vorbereitet sein muß, in der Richtung angegriffen zu werden. Werde ich also Geistlicher, dann wird die Verwirrung traurig, weil ich etwas verschwiegen habe, bevor ich in diesen Stand trat. Als Schriftsteller ist die Stellung eine andere.

Daß dieses Gravierende in einem gewissen Zusammenhang steht mit einer sittlichen Schuld im Leben des Vaters, folgt aus der wichtigsten aller dieser Aufzeichnungen[3]); diese handelt darüber, warum er mit Regine brechen mußte. Hätte er sich verheiratet, so würde er sich haben aussprechen müssen.

Doch hätte ich mich erklären sollen, dann hätte ich sie in schreckliche Dinge einweihen müssen: mein Verhältnis zum Vater, seine Schwermut, die ewige Nacht, die im Innersten brütet, meine Verirrung, Lüste und Ausschweifungen, die doch vielleicht in Gottes Augen nicht so himmelschreiend sind; denn es war ja Angst, die mich dahin brachte in die Irre zu gehen, und wo sollte ich Anhalt suchen, wenn ich wußte oder ahnte, daß der einzige Mann, den ich wegen seiner Stärke oder Kraft bewundert hatte, wankte.

Was wir hier lesen, lesen wir gegen Sören Kierkegaards Willen; das Ganze ist sorgfältig mit Tinte durchgestrichen; und kurz vorher sind Blätter des Tagebuches ausgerissen. Namentlich ist es Pietät gegen den Vater, die das Motiv der Schweigsamkeit sowohl Regine wie uns gegenüber ist[4]). Beide Stellen klingen in den Worten wieder, die er zu Emil Boesen[5]) auf dem Totenbette sprach: Ich bin nicht besser als andre; das habe ich gesagt, und nie etwas andres gesagt; ich hatte meinen „Pfahl im Fleische", darum verheiratete ich mich nicht, darum konnte ich auch nicht ins Amt gehen.

[1]) XIII 567, vgl. II A 520.
[2]) VII A 221, vgl. VI A 55–59; VII A 6; VIII A 229. [3]) IV A 107.
[4]) I 139, IV A 85, VII A 126, Forl. 103. [5]) E. P. IX 595.

Um diese schicksalsschweren Begebenheiten verstehen zu können, müssen wir uns in seine Erlebnisse einleben, als er ein halbes Jahr früher, im August 1835, voll Mut aus seinen Sommerferien nach Hause zurückkehrte. Er lebte ausschweifend, weil er ahnte, daß der Vater wankte. Es liegt unbedingt am nächsten, an eine sittliche Schuld bei dem Vater zu denken, namentlich, wenn man die dichterische Benutzung des Motives in der Einlage „Salomos Traum" in „Schuldig? — Nicht schuldig?" liest. Darin wird erzählt von dem überwältigenden Eindruck, den es auf den jungen Salomo machte, als er eines Nachts Zeuge von Davids Zerknirschung in Reue wurde, und „ahnte, daß heimliche Schuld das Geheimnis war, das alles erklärte .... Und Salomo wurde weise, doch er wurde kein Held; und er wurde ein Denker, doch er wurde kein Beter; und er wurde Prediger, doch nicht gläubig; ... und er wurde wollüstig, doch er bereute nicht". Wie der Sohn diese Ahnung bekommen hat, wissen wir nicht; die Art und Weise hat er an verschiedenen Stellen dichterisch verschiedenartig behandelt[1]), und selbst dies: die Benutzung der nächtlichen Stunde zur Reue, berichtet auch Quidam von seinem Vater in „Schuldig? — Nicht Schuldig?" Es ist nicht unwahrscheinlich, daß „Salomos Traum" der Wirklichkeit nahekommt. Welche sittliche Schuld im Leben des Vaters diese tiefe, anhaltende Reue bewirkt hat, wissen wir nicht. Das, wovon die Rede ist, kann auf jeden Fall nicht das gewesen sein, wovon in einer Tagebuchaufzeichnung auf folgende Weise gesprochen wird[2]):

Das Schreckliche mit dem Manne, der einmal als kleiner Junge, als er auf der jütischen Haide ging und die Schafe hütete und es schlecht hatte und hungerte und verwahrlost war, auf einen Hügel stieg und Gott verfluchte, — und dieser Mann war nicht imstande es zu vergessen, da er 82 Jahre alt war!

Wir wissen, daß diese Kindheitsepisode für den Vater der Ursprung zu einem lebenslangen Kampf gegen Anfechtungen war; zu Zeiten brach die Wunde mit Gewalt auf, namentlich in den letzten Jahren: er mußte die Sünde gegen den heiligen Geist begangen haben, all' der Segen Gottes im Äußeren bohrte den Schmerz nur noch tiefer in sein Gemüt. Doch diese Kindheitserinnerung allein ist nicht imstande, die Erklärung für Kierkegaards Leben zu geben; sowohl „Salomos Traum" wie das „Wanken" des Vaters weisen in sexuelle Richtung. Nun liegt aus des Vaters Leben die Tatsache vor, daß in der Ehe, die er mit seiner Dienstmagd ein Jahr nach dem Tode seiner ersten Frau einging, das erste Kind 5 Monate nach der Hochzeit geboren wurde. Man hat

[1]) VI 236, 187; I 131; V A 108. Von dem „Erdbeben" werden wir später sprechen, ich setze es auf 1838.

[2]) VII A 5, Ammundsen 4–6.

nun zwar gemeint, daß das nach bäuerlicher Anschauung nichts zu bedeuten habe: man pflegte nach der Verlobung vor der Hochzeit zusammenzuleben. Ich glaube nicht, daß ein Mann von Michael Pedersen Kierkegaards Art so etwas nach Bauernweise für eine Kleinigkeit rechnete; für ihn war es ein Fall, dessen er sich Gott gegenüber schämte. Ammundsen hat darin gewiß Recht, daß dieser sittliche Fall der Grund dazu war, daß er, der damals erst 40 Jahre alt war, sein einbringendes Geschäft einem Andern überließ: er konnte Gottes Segen nicht länger entgegennehmen.

An und für sich würde dies genug sein, um die Reue zu erklären, mit der speziellen Betonung, auf die wir aufmerksam gemacht haben, und gleichzeitig genug, um die Wirkung zu erklären, die die tiefe Zerknirschung und Reue des Vaters auf den Sohn hatte. Wir kennen keine andere Erklärung; doch daraus folgt nicht im geringsten, daß es die richtige ist. Mit welchem Recht setzen wir voraus, von dem Wunden und Krankhaften bei dem alten Mann und seinem Geschlecht Kunde zu haben? Der eindringlichen Art und Weise, auf die er seinen Sohn vor Sünde in sittlicher Hinsicht warnt, so daß dem Sohn so bange dabei wird, als sei er schon schuldig, können manche schmerzlichen Erfahrungen zu Grunde gelegen haben. Gerade in solchen Warnungen hat Sören Kierkegaard vielleicht des Vaters Schuld gelesen[1]).

Freimütig entschlossen, in religiöser Hinsicht festen Grund unter die Füße gewinnen zu wollen, direkt, ohne den Umweg der Reue, kommt Sören also aus den Sommerferien zurück und trifft den Vater in der tiefsten Zerknirschung an. Und das stößt ihn entscheidend fort vom Vater und vom Christentum. Das ist unter großem Leiden in „Salomos Traum" ausgedrückt. Bereits vor den Ferien war er in Zweifel verwickelt. Nun warf er sich, der Theologie müde, ausschließlich auf Ästhetik. Der Stoff, der ihn zuerst gefangen nahm, war Faust, der Zweifler. Am wichtigsten in der Hinsicht ist eine Journalaufzeichnung vom Jahre 1837[2]), wo er Klarheit gewonnen hat über „den Faust unsrer Zeit", daß heißt, sich selber. Der Zweifel entsteht, weil die überwältigende Menge des Stoffes ein intuitives Erkennen hindert, „eine Anschauung, die alle Relativität aufhebt, und einem sogar den absoluten Wert des Unbedeutenden zeigt; denn für die wahre (göttliche) Anschauung ist alles gleich groß". Dieses Streben nach einer solchen Gesamterkenntnis hat eben, wie viele Aufzeichnungen zeigen[3]), auf dem Grunde von Kierkegaards Seele gelegen, bis sie sich im Jahre 1837 über sich selbst klar geworden ist. Das, dessen der „Faust unserer Zeit" bedurfte,

[1]) Das ist namentlich hervorgehoben von Heiberg in „Segmentet" II A 18, 20, 584, 588—9; VI A 105; IV 344.

[2]) II A 29—31. [3]) I A 31, 32, 76–78, 99, S. 71; C 67–68.

wollte ihm Hegel geben: ein System, in der Gotteserkenntnis abgerundet, wo alles Relative in seinem Zusammenhang mit dem Absoluten verstanden wurde, welches es zum Ausdruck brachte. Die Erfüllung dieses Sehnens, das noch nicht den Stempel Hegels bekommen hat, ist für Kierkegaard, sein Leben hindurch, die Philosophie, das Höchste, was die Philosophie zu erreichen strebt. Doch nun im Herbst 1835 wird er sich klar über den Grundgedanken seines Lebens, daß das Sündenbewußtsein, wie es das Christentum voraussetzt, nicht Platz in der Philosophie hat. Diese plötzlich auftauchende Betonung von der Tiefe des christlichen Sündenbewußtseins hängt offenbar mit den Erfahrungen bei der Heimkunft aus den Sommerferien zusammen. Das Leben sagt ihm nachdrücklich, daß das Christentum keinen Weg vorwärts ohne Reue kennt[1]); doch soll er hindurch durch die Reue, dann wird das Christentum eine Radikalkur[2]), die man so lange wie möglich aufschiebt. Das Beispiel des Vaters hat ihm gezeigt, daß „man ein Gottloser sein muß, um der Auserwählte Gottes zu werden, und er nahm Ärgernis an Gott". Er geht davon aus, daß die tiefe Sündenerkenntnis gerade das für das Christentum Eigentümliche ist; zur Erlösung führt nur der abgebrochene Weg; darum kann sie nicht mit hineingenommen werden in die abgerundete, intuitive Erkenntnis, die das Ideal der Philosophie ist. Dieser Gedanke wird mit großer Energie in den Aufzeichnungen vom Oktober 1835[3]) entwickelt; und auf der Grundlage dieses Gedankens nimmt er zu jenem Zeitpunkt Ärgernis am Christentum. Die Vermählung von Demut und Stolz in solcher Tiefe war ihm nicht möglich. „Die Philosophie muß den Optimismus annehmen, oder verzweifeln", in diesem kurzen Satze hat er in einer kleinen Anmerkung den Gedanken ausgedrückt, der zusammen mit dem Verständnis, wie in eines Menschen Herzen Gott sich offenbart, die zentrale Erkenntnis seines Lebens ist, von der er nie eine Stunde abgewichen ist. Gott als etwas, welches „zusammenhängt mit der tiefsten Wurzel meines Daseins", und „die Philosophie muß den Optimismus annehmen, oder verzweifeln", diese beiden Dinge zusammen enthalten die ganze Grundanschauung Kierkegaards, wie sie in seiner Lehre vom Paradox ausgedrückt ist. Diese beiden zentralen Gedanken sind schon im Jahre 1835 gefunden, aber vorläufig so, daß das Sündenbewußtsein ihn vom Christentum abstößt. Seine Philosophie neigt sich eher dem Optimismus zu.

Sie muß den Optimismus annehmen, oder verzweifeln; das Letztere: verzweifeln, kann die Philosophie; sie kann in ihrem Streben nach einer Gesamterkenntnis zu einem negativen Ergebnisse kommen, daß sie um der Wirklichkeit der Sünde willen nicht kann, was sie will, doch weiter

[1]) I A 81. [2]) I A 89. [3]) I A 94—102.

kann sie nicht kommen; den Erlösungsdrang kann die Philosophie nicht selber persönlich in sich aufnehmen; denn dann ist sie nicht länger Philosophie, dann ist ein Bruch entstanden an Stelle des Abgerundeten. Weiter spitzt die Polemik gegen das Christentum sich so zu: „Der Christ muß daher durch sein ganzes Leben und Glauben leicht dazu kommen, sich als Mensch zu zeigen, der sich auf eine bestimmte Idee fixiert hat." Und dem Zweifel an dieser Idee (der Erlösung) tritt er dadurch entgegen, daß er seine Ohren mit Wachs zustopft. Und so bildet er sich ein düsteres Bild von den Menschen; wie sie ihn nicht verstehn, so zeichnet er sie zum Entgelt in Schwarz; ihre Tugenden sind glänzende Laster; es wird Umkehr verlangt, eine Radikalkur, ein Sprung. Und dann schäumt Kierkegaard über von Verachtung für die Menschen, die alles für sündig ansehen in dieser Welt, und hinsichtlich der kommenden Welt sich eine schonungslose Quälerei für die Verdammten denken, und ein leeres Stieren in eine inhaltlose Freude für die Erlösten.

Das scharf Polemische in diesem Gedankengang verschwindet, als er später den Weg zu Gott durch eine tiefe Sündenerkenntnis findet, aber das Verständnis dafür, daß tiefe Sündenerkenntnis für das Christentum wesentlich ist, steht sein ganzes Leben hindurch fest. „Es gibt", so heißt es in einer Randbemerkung von 1837, „einen Hauptgegensatz: Augustin – Pelagius. Der erste wollte alles zermalmen, um es wieder aufzurichten"; er bekommt darum drei Stadien. „Das andere System wendet sich an den Menschen, wie er ist (das Christentum paßt in die Welt)." Trotz einigem Schwanken in der ersten Zeit ist sich Kierkegaard bald darüber im Reinen, daß das augustinische System das wahre Christentum[1]) ist, und daß es im tiefsten Gegensatz steht zu der Christentumsauffassung sowohl des Rationalismus wie der Philosophie, das heißt der des Hegelianismus; das letztere geht ihm erst nach und nach auf. Beide haben alle christlichen Grundbegriffe verfälscht[2]).

Gleichwohl hat Kierkegaard nie ganz mit dem Christentum gebrochen; er rühmt Goethe, weil er Faust die Frömmigkeit nicht verspotten läßt; „das verrät einen wahren Seherblick in die Seele jedes Zweiflers. Er fühlt selbst sehr gut, wie wichtig es für den Menschen ist, einen solchen religiösen Ausgangspunkt zu haben[3])"; und Kierkegaard hat seinen polemischen Betrachtungen hinzugefügt[4]), „daß die treuen Kinder des Christentums glauben, daß es sich, gerade wie Sophokles, im entscheidenden Augenblick zum Staunen der Welt in voller Kraft erhebt". Es ist also sowohl ein Sehnen wie eine Hoff-

[1]) I A 101; II A 31. [2]) I A 98, 328.
[3]) I C 102. [4]) I A 97.

nung, die ihn an das Christentum fesseln, welches seine Worte verachten. Wiederum ist der „Gesichtspunkt" ungemein zuverlässig[1]).

Was Wunder dann, daß es Zeiten gab, wo mir das Christentum wie die unmenschlichste Grausamkeit erschien, wenn ich auch nie, selbst wenn ich am weitesten davon entfernt war, die Ehrerbietung dafür habe fahren lassen, fest entschlossen, gerade wenn ich mich dagegen entschied Christ zu werden, niemals jemanden in die Schwierigkeiten einzuweihen, die ich kannte, und von denen ich weder gehört noch gelesen hatte. Doch mit dem Christentum gebrochen, oder es aufgegeben, habe ich niemals; es anzugreifen ist nie mein Gedanke gewesen.

Doch wenn er in den Tagen des Zweifels über das Christentum nachdachte, dachte er immer bei sich selber: wenn das das Christentum ist, kannst du dich dann im Ernst entschließen Christ zu werden[2])?

Auf dem Wege des Verderbens.

Bisher waren das Christentum und der Vater die beiden Punkte gewesen, die seinem Leben Festigkeit gaben. Nun war er sich selbst überlassen. Die Mutter war ja auch tot. Und der Stoß, mit dem er das Christentum energisch von sich stößt, stößt ihn selbst in die entgegengesetzte Richtung. Darum gewinnt das unterhaltende Kaffeehausleben mit heitren und bewundernden Freunden die Oberhand; er wollte wissen, was es hieß, jung zu sein; es gab da etwas Lustiges und Herrliches, von dem er bislang ausgeschlossen gewesen war. Seine weitere Entwicklung ist nun von der Begegnung mit der deutschen Romantik bedingt; und bei dieser Begegnung müssen wir näher verweilen, sowohl um der schicksalsschweren Bedeutung willen, die sie für seine persönliche Entwicklung bekam, als auch, weil sie seiner späteren Schilderung des ästhetischen Stadiums in „Entweder – Oder" zu Grunde liegt. Die Bedeutung dieser Begegnung lernen wir nicht nur in den Papieren kennen, sondern vor allen Dingen in der Dissertation: „Über den Begriff der Ironie". Gegen den Schluß behandelt er die deutsche Romantik. Wir sehen da zuerst, was ihn zu ihr hinzog[3]). Er spricht von der moralischen Zimperlichkeit und dem spießbürgerlichen Aberglauben an die Schulregel, die in der Zeit vor der Romantik herrschten. „Man schwärmte in der Natur am Tage St. Johannis, man war zerknirscht am allgemeinen Buß- und Bettage, man verliebte sich mit dem vollendeten zwanzigsten Lebensjahre, man ging Schlag zehn Uhr zu Bett, usw." „Die Welt wurde kindisch, sie mußte verjüngt werden. Insoweit war die Romantik wohltuend."

Mit der ihm eignen Lust zu verstehn, was er fühlt, versucht er nun in den Papieren auf Grund weitgehender Studien sich wieder und wieder hineinzufühlen, was die Romantik ihrem Wesen nach ist. Das

[1]) XIII 564; E. p. VII 206. [2]) E. p. VII 206. [3]) XIII 358, 372.

klingt wie die Einleitung zu einem kleinen Vortrag vor einem Kreis von Bewunderern[1]): „Für's erste muß ich nun dagegen protestieren, daß das Romantische sich in einem Begriff auffassen läßt, denn gerade darin liegt das Romantische, daß es über alle Grenzen fließt." Doch später hat er es erfaßt. „Liegt das Romantische in dem Bunten, dem Mannigfaltigen? Nein, denn die Antike hat ja Nymphen, Nereiden usw.; sondern das Romantische in dem Bunten liegt darin, daß ein unbefriedigter Drang es hervorgerufen hat, ohne jedoch seine Befriedigung darin zu finden." Es ist leicht zu sehen, daß, wenn dies das Romantische ist, eine tiefgehende Verwandtschaft zwischen dem zerrissenen Kierkegaard und dem Romantischen besteht. Und die Verwandtschaft ging leider auch noch weiter, bis zu den Grenzen, wo das Moralische droht, seine festen Konturen zu verlieren. Namentlich war es ein Problem, welches ihn gefangen nahm: die berühmte romantische Ironie, dieser Zustand, daß man beständig über seine eigene Stimmung hinaus war, sie betrachtete, an ihr herumzerrte. Es war eine der vielen fantastischen Arten, auf die es sich zeigte, daß ein unbefriedigter Drang es hervorgerufen hatte, ohne jedoch seine Befriedigung darin zu finden. Die Romantik war der Versuch der Poesie, das Absolute auszudrücken[2]). Die romantische Genialität war eins mit dem genialischen All-Leben, von dem die Natur und die ganze Welt eine Ausstrahlung sind; sie strömte aus einer unerschöpflichen inneren Quelle; darum konnte nicht bloß auf einer Saite gespielt werden, darum spalteten die Personen sich, manchmal durch ganze Zeitalter. Traum und Wirklichkeit schiebt sich ganz verwirrend ineinander. In der Lucinde beginnt Julius damit alle Regeln der Vernunft und Sittlichkeit, wegen der erotischen Stimmung, aufzuheben, auch die Zeitrechnung, so daß „eine reizende Verwirrung" entstehen kann. Wie diese wirkt, muß man selbst durch die Lektüre von Novalis, Brentano, oder vor allen Dingen Hoffmann, erfahren. Wild und genial braust und gärt alles aus der Seelentiefe heraus, das Gute sowohl wie das Böse, beide kommen aus den ewigen Gründen des All-Lebens. In der Dissertation hebt Kierkegaard diese Virtuosität, jede willkürlich gewählte Stimmung göttlich zu machen, um sie im nächsten Augenblick wegen einer anderen zu verwerfen, hervor. „Eigentlich kann man nicht sagen, daß der Ironiker sich über Moral und Sittlichkeit hinwegsetzt, aber er lebt allzu abstrakt, allzu metaphysisch und ästethisch, um zu der Konkretion des Moralischen und Sittlichen zu gelangen." „Er ist im Augenblick der Reue ästhetisch über seine Reue hinaus, versucht, ob sie poetisch richtig ist, ob sie als Replik in den Mund einer poetischen Person passen könnte." „Langeweile ist

[1]) I A 130, 155. [2]) I C 98, S. 271.

die einzige Kontinuität", gerade weil nichts Realität hat. 1835–37 ist Kierkegaard also von dieser Strömung ergriffen, in der Dissertation ist es ihm geglückt, ihren Begriff zu erfassen, und in „Entweder–Oder" ist sie dichterisch reproduziert. Die Tatsache, daß die begriffsmäßige Auffassung vor der dichterischen Ausnutzung kommt, gilt für seine gesamte Produktion[1]).

Daß die Romantik ihn zuweilen selbst vor einen jener wunderlichen Sprünge vom Traum zur Wirklichkeit gestellt hat, zeigen einige Zitate, die er aufgezeichnet hat. Er, der seines Vaters heimliche Gedanken entdeckt hatte und dadurch zur Verzweiflung gebracht war, stutzte, indem er es auf sich selbst bezog, wenn Peregrinus im Meister Floh sagt[2]): „Wie, ein Mensch, der die geheimsten Gedanken seiner Brüder erforscht, bringt über den diese verhängnisvolle Gabe nicht jenes entsetzliche Verhältnis, welches den ewigen Juden traf, der durch das bunteste Gewühl der Welt, ohne Freude, ohne Hoffnung, ohne Schmerz, in dumpfer Gleichgiltigkeit, die das caput mortuum der Verzweiflung ist, wie durch eine unwirtbare, trostlose Einöde wandelte?" Oder bedeutet diese Notiz, daß er oft selbst darunter gelitten hat, diesen psychologischen Scharfsinn zu besitzen, der für ihn so eigentümlich war, und wodurch er, nach Bröchners Aussage, alle an sich zog. Auf jeden Fall zeigt auch dieser Verzweiflungsausbruch, daß das Tiefste in ihm eigentlich nicht an dem lustigen Leben beteiligt war, welches er führte; es war mehr ein Versuch, jung und heiter zu werden, oder die Freude des Ehrgeizes, andere an Witz zu übertreffen, als wirkliche Lebenslust, „eingeweiht", wie er war[3]), „in allen möglichen Lebensgenuß, doch eigentlich nie genießend, eher, was mein Vergnügen im Verhältnis zum Schmerze der Schwermut war, arbeitend, den Schein hervorzubringen, daß ich genoß". Und wenn „die reizende Verwirrung" ihn dann selbst angesteckt hatte, unter dem Einfluß von Beifall und Alkohol, dann las er wieder, als ob er selbst es gesagt hätte: „Ich glaube gar, ich bin der Doppelgänger aller menschlichen Torheiten." Das Wort Doppelgänger hatte einen wunderlichen, romantisch-unheimlichen Klang. Namentlich, wenn er sich daran erinnerte, welchen ungeheuren Einfluß Mozarts „Don Juan" auf ihn hatte[4]). Nur noch eine von diesen unheilschwangeren Tagebuchstellen: „Ich komme gerade aus einer Gesellschaft, wo ich die Seele war. Witzworte strömten aus meinem Munde, alle lachten, bewunderten mich, – aber ich ging – ja, der Gedankenstrich müßte wohl ebenso lang sein wie die Radien der Erdbahn – – – – – – (hier stehn in der Urschrift drei Reihen Gedankenstriche) hin und ich wollte mich erschießen." Nicht wahr: „in

[1]) VIII A 651. [2]) I C 60. [3]) XIII 566, 564.
[4]) II A 491, 180, vgl. 70.

meinem Innern war ich der Elendeste von allen". Und gleich darauf: „Die Allgegenwärtigkeit des Witzes."

In diesem Boden wuchs nun das Saatkorn der Angst. „Denn es war doch Angst, die mich dazu brachte, in die Irre zu gehn[1])." Um diesen Satz zu verstehen, und um zu verstehen, daß die Verirrungen aus diesem Grund vielleicht doch nicht so himmelschreiend waren, müssen wir bei Vigilius Haufniensis, dem Verfasser vom „Begriff der Angst" untersuchen, wie die Angst jemanden dazu bringt, in die Irre zu gehen. Vigilius Haufniensis muß nämlich gut Bescheid wissen, auch über die Entstehung der Sünde in Kierkegaard. Kierkegaard hat sich ursprünglich gedacht, daß das Pseudonym Emerentius Omphalopsychita[2]) heißen sollte; er hat also sein Wissen durch eine intensive Selbstbeobachtung. Zuerst lesen wir da[3]) von einer Angst in der Richtung auf Schuld. Indem das Genie im Begriff ist, das unmittelbare Leben zu verlassen und sich nach innen zu wenden, „entdeckt es die Freiheit; und im selben Grade wie es die Freiheit entdeckt, in demselben Grade ist die Angst der Sünde über ihm im Zustande der Möglichkeit". Weiter erfahren wir[4]) etwas davon, wie die Sünde selbst aus dieser Angst entsteht. Es ist eine Angst, die Angst vor nichts ist, denn bislang besteht die Sünde nur in der Möglichkeit. Doch ist die Angst eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie, also etwas, was zugleich erschreckt und anzieht, wie in Ibsens „Frau vom Meere". Es wird durch das Bild vom Schwindel[5]) anschaulich gemacht. Allerhand angsterfüllte Literatur hatte das Gemüt vorbereitet, und so bekam die Angst Macht. So wie man auf einem Gebirgspfad hingeht, der auf der einen Seite absolut frei ist, mit kühnen Aussichten, ohne irgend einen Busch, um ihn gleichsam zu begrenzen, über dem auf der anderen Seite ein steilabfallender Fels bis auf die Schulter hängt, so lockt die freie Tiefe mit einer sympathetischen Antipathie. So hatte das Wanken des Vaters und des Christentums und das üppige Stimmungsleben der Romantik, und vielleicht auch die Beschäftigung der Gedanken mit der Gestalt Don Juans, die nach und nach mit der Fausts zusammenschmolz, die Freiheit und die großen Aussichten geschaffen. Und auf der anderen Seite schuf ein überhängender Fels Angst vor der Sünde. Was da so auf ihn gewirkt hat, lassen uns erahnen die Tagebuchaufzeichnungen des Jahres darauf[6]). Verschiedene Äußerungen und Warnungen des Vaters haben

[1]) IV A 107. [2]) V B 70. Omfalopsychiten waren Mönche, die sich in Ekstase versetzten, indem sie unverwandt auf ihren eigenen Nabel starrten.
[3]) IV 372f. [4]) IV 313f.
[5]) IV 331, VII B S. 161f., VIII B 168, 6 vgl. IV 287, V B 72, 17.
[6]) Siehe 28[1].

seine Seele in gewaltige Bewegung versetzt. So sagte der Vater zum Beispiel, als Sören gut von seinem Meisterdieb sprach: „Es gibt Verbrechen, die man nur mit Gottes besonderem Beistand bekämpfen kann." Wir sehen, daß seine Seele namentlich in der Richtung auf Angst vor Sinnlichkeit in Bewegung gesetzt ist, die er von Kind an mit der Sünde identifiziert hatte[1]).

Hiermit haben wir die psychologischen Voraussetzungen für die Ausschweifungen geschildert. Und doch haben wir noch nicht ganz das begründende „denn" verstanden: daß sie in Gottes Augen vielleicht doch nicht so himmelschreiend waren; denn es war doch Angst. Im „Begriff der Angst" ist jedoch noch ein Stück, welches wir in diesem Zusammenhang behandeln müssen, nämlich eine schwierige, doch ungemein wichtige Abhandlung über die Angst im Verhältnis zum Sexuellen[2]), besonders über die Schamhaftigkeit und ihre Angst. Eine ursprüngliche Einleitung[3]), die nicht aufgenommen wurde, zeigt, daß diese Abhandlung unter Bitten und Gebeten ausgearbeitet ist, mit großem Mitgefühl für die Schwierigkeiten, die die Menschen an diesem Punkte haben, „hier liegt eine Aufgabe, vor deren Lösung nicht die Rede davon sein kann, eine christliche Lebensanschauung abzuschließen". Als Kierkegaard also mit dem Denken das Sexuelle und dessen verführerische Macht durchdringen wollte, ist er bei der Schamhaftigkeit, als der brennenden Frage, stehen geblieben. Es ist etwas am Geschlechtsunterschied, an „der generischen Differenz", wovor die Persönlichkeit scheu zurückweicht. Und diese Angst der Schamhaftigkeit kann, worauf er einmal aufs andere in der Abhandlung zurückkommt[4]), auf die abscheulichste Weise mit der Lust zusammengeschlungen werden. Dies gerade ist der Höhepunkt der Rede Johannes des Verführers in: „in vino veritas". Merkwürdig genug hat Kierkegaard bei seiner Aufnahme im Frederikshospital[5]) gesagt, daß seine leicht verletzbare Schamhaftigkeit eine durchgreifende Wirkung auf sein Leben gehabt und ihn zum Sonderling gemacht habe. Es kommt mir vor, als ob die bohrende Reflexion, die gerade das Innerste erforschen wollte, auch im Sexuellen, im Verein mit einer lebendigen Phantasie, die sich auf eine merkwürdige Art mit dem anderen Geschlecht intensiv zu identifizieren vermochte, das mit der scheuen Schamhaftigkeit zu einem wunden Punkt in seinem Seelenleben gemacht hat. Die Abhandlung im „Begriff der Angst" nennt in einem solchen Zusammenhang gerade die Stelle bei Schlegel,

[1]) Siehe 28[1] VII A 91, V B 53, 34. [2]) IV 332ff. Diese Abhandlung geht tiefer auf den Grund als Schleiermachers „Über die Schamhaftigkeit" in „Vertraute Briefe über Lucinde". Vgl. I C 69. Siehe mein „Kristendom og Udvikling" 161ff. [3]) V B 53, 29. [4]) V B 183, 20. Vgl. VI 76.
[5]) Ugeskrift for Läger 1913 S. 1675.

auf die er sich an dem Tage stürzte und sie aufschlug, — die er also früher schon bemerkt hatte, — als des Vaters Warnung ihn erschreckt hatte. Die Stelle handelt von einem jungen Mädchen, das von einer vom Teufel ausgesandten Frau dazu gebracht wurde, ihre nackten Glieder im Spiegel zu betrachten, wodurch gerade die Sinnlichkeit eine verführerische Macht über sie zu gewinnen vermochte. Bedeuten nicht die Worte „denn es war doch Angst", daß die Sünde, die aus der Angst der Schamhaftigkeit entsteht, unter solchen Verhältnissen von einer Grundlage von Reinheit zeugt, oder wie er an einer Stelle inkognito von sich selber sagt: „Es muß da eine Mischung von Reinheit und Unreinheit vorhanden sein, die seltener vorkommt" [1]?

Von dieser Seite in Kierkegaards Seelenleben hat sein bester Freund, Emil Boesen, zu Karl Koch [2] gesagt, daß Sören der reinste Mensch war, den er gekannt hat. Sein Sekretär Levin hat auf eine recht indiskrete Weise von der glühenden Phantasie gesprochen, womit Kierkegaard die entsetzlichsten sexuellen Situationen ausmalen konnte [3]; doch er fügt, wodurch seine Aussage wesentlich modifiziert wird, hinzu: es sei Kierkegaards Ansicht gewesen, nur die schlüpfrigen Gedanken müßten vermieden werden, nicht die gewagten Ausdrücke. Auch Goldschmidt spricht von Kierkegaards Reinheit in seinem Verhältnis zur Frau im Gegensatz zu dem Mann, mit dem er zusammenstieß, P. L. Möller. Von sich selbst schreibt Sören an Emil Boesen in einem Brief aus Berlin nach dem Bruch mit Regine [4], daß er ein ungewöhnlicher Erotiker sei! — Das hat ja indessen Boesen nicht gehindert, ihn für den reinsten Menschen anzusehen. Und an Boesen, der unter einer unglücklichen Liebe leidet, schreibt er folgende männliche Worte [5]: „Ist es schicklich, sich so einem Gefühl hinzugeben? Ich verstehe Dich nicht. Sobald ein Mädchen solch einen starken Eindruck auf mich gemacht hat, wie sie ihn auf Dich gemacht hat, habe ich den Krieg erklärt, und dann bin ich in meinem Element, der Krieg selbst ist mir ein Genuß. Der Gedanke, daß ein Mädchen uneinnehmbar sein sollte, hat in meinem, wenn Du willst, viereckigen oder stolzen Kopfe niemals Raum gefunden." Dieser junge Mann mit dem sprudelnden Witz, der schlagfertigen Geistreichheit, der nur zu ahnenden Schwermut und der scheuen Schamhaftigkeit hat also gefühlt, daß die jungen Mädchen ihn trotz seines zart gebauten, schmächtigen Äußeren bewunderten. Regine hat von ihrem ersten Zusammentreffen erzählt [6], daß er einen sehr starken Eindruck auf sie gemacht habe; er sprach unaufhörlich, seine Worte strömten geradezu hervor und fesselten in hohem Maße. Einzelne Szenen mit seiner kleinen Nichte,

[1] IV 395. Vgl. V B 25 Anm. [2] Ammundsen 122.
[3] Heiberg: B. og. U. 64ff. [4] Forl 54. [5] Forl 59. [6] Forl II.

Henriette Lund, sind sehr unterhaltend. Sie ist offenbar böse auf Sibbern, weil er einmal von Onkel Sören gesagt hat: recht zahlreich waren seine körperlichen Vorzüge ja gerade nicht; man versteht nicht, daß er das sagen konnte, „wenn man nur einmal mit ihm aus der Nähe gesprochen, sein geistreiches Gesicht gesehen hat, und seine ganze feine Erscheinung".

Bei der Lektüre der durchgestrichenen Schilderung dessen, was ihn daran hinderte, sich mit Regine auszusprechen, ist es beinahe unmöglich der Vorstellung zu entgehen, daß es sich um einen bestimmten sittlichen Fall handelt; und diese Hypothese ist auch von dem Archivar Heiberg[1]) entwickelt und begründet, der diesen Fall in die Zeit um den Mai 1836 ansetzt. Außer den Stellen, die wir kennen, benutzt er namentlich zwei Tagebuchaufzeichnungen vom Jahre 1844[2]) und eine weitere Ausführung desselben Geoankens in dem vierten der unzweifelhaft persönlichen, eingeschobenen Stücke in „Schuldig — Nicht schuldig?". Wir wollen die beiden genannten Stellen zitieren:

Plan. — Ein Mensch hat sich in seiner frühesten Jugend, in einem exaltierten Zustand, einmal hinreißen lassen ein öffentliches Frauenzimmer zu besuchen. Das Ganze ist vergessen. Nun will er sich verheiraten. Da erwacht die Angst. Die Möglichkeit, daß er Vater sein könnte, daß irgendwo in der Welt ein Geschöpf leben könnte, das ihm das Leben schuldet, martert ihn Tag und Nacht. Er kann niemanden darin einweihen, er selbst hat kein zuverlässiges Wissen um die Tatsache. — Darum muß es bei einem öffentlichen Frauenzimmer in der wilden Rücksichtslosigkeit der Jugend geschehen sein; wäre es eine kleine Verliebtheit gewesen, oder eine wirkliche Verführung, dann ließe es sich nicht denken, daß er unwissend sein könnte, aber nun ist gerade die Unwissenheit die Unruhe in seiner Qual. Auf der anderen Seite kann der Zweifel, gerade wegen der ganzen Leichtsinnigkeit der Tatsache, erst richtig in Bewegung gesetzt werden, wenn er sich wirklich verliebt.

Ein Geisteskranker, der umherging und alle Kinder betrachtete; er hatte einmal, wie er glaubte, ein Mädchen schwanger gemacht, doch er wußte nicht, was aus ihr geworden war, und war nun einzig und allein darauf bedacht, möglicherweise das Kind zu entdecken. Keiner konnte sich die unbeschreibliche Teilnahme erklären, mit der er ein Kind betrachten konnte.

Dieses letzte Bild ist nun weiter entwickelt in dem eingelegten Stück „Eine Möglichkeit", wo geschildert wird, wie ein Sonderling von einem Buchhalter, gerade aus einem solchen Grunde, jeden Tag zwischen 11 und 12 hingeht und alle Kinder genau betrachtet. Auch er hatte sich in schlechter Gesellschaft betrunken; und sie hatten solche Stätten besucht, wo man, absonderlich genug, Geld bezahlt für die Verächtlichkeit eines Weibes. Was da vorfiel, wußte er selber nicht. — Nimmt man nun diese Hypothese als wahr an, würde kein weiteres Hindernis

[1]) Heiberg: En Episode af Kierkegaards Ungdomsliv.
[2]) IV A 65, 147 VI 259ff. Vgl. IV A 132, III A 245.

dafür bestehen, Heiberg in seinen weiteren Begründungen dafür zu folgen, daß in vino veritas eine freie Dichtung über jenes Trinkgelage ist, welches so schrecklich endete. Sie heißt: „Eine Erinnerung, nacherzählt von William Afham" (af ham, d. h. von ihm). Heiberg baut weiter auf der merkwürdigen Tatsache auf, daß das, was geschehen ist, in den verschiedenen Behandlungen erst nach Verlauf einiger Zeit lebendig erinnert wird; und das kombiniert er mit einer Aufzeichnung vom Oktober 1836[1]).

Es ist recht merkwürdig, auf welch' wunderliche Weise etwas längst Vergangenes im Bewußtsein plötzlich wieder hervorspringen kann; zum Beispiel die Erinnerung an etwas Unrichtiges, dessen man sich im Moment der Handlung kaum bewußt geworden ist — Zucken von Blitzen, das ein Gewitter ankündigt. Sie treten nicht hervor, sondern springen eigentlich hervor mit einer ungeheuren Kraft und Forderung auf Gehör.

Es kommt mir schon bei dieser Kombination so vor, als ob Heiberg zu viel wissen möchte, ebenso dann in der Rolle, die er, von der Geschichte des Buchhalters ausgehend, dem Vaterkummer beilegt, dessen Geschichte in Kierkegaards Leben er geradezu aufzeichnet. Zu einem bestimmten Zeitpunkt ist er davon überzeugt worden, daß das Ganze nur eine fixe Idee war. Es ist richtig, daß Heiberg dabei zweierlei gewinnt. Zuerst gewinnt er eine konkrete Erklärung verschiedener Stellen, in denen die Rede von einer partiellen Geistesgestörtheit ist, die bestanden habe[2]). Und darnach hilft es ihm über das hinweg, was die größte Schwierigkeit der Hypothese ausmacht, nämlich eine Tagebuchaufzeichnung von 1848: „Ein Verdienst habe ich, — ich habe keinen Menschen in die Welt gesetzt; es gibt sicherlich sowieso schon zu viele, und doch ist das das einzige, worum sich die meisten kümmern, — Kinder zu zeugen[3])."

Wie naheliegend nun auch die Heibergsche Hypotese sei, so glaube ich doch nicht, daß sie bewiesen ist. Es besteht zum Beispiel die Möglichkeit, daß eine sexuelle Eigentümlichkeit besonderer Art sich mit der Schwermut verwachsen hat, und daß diese bei einer bestimmten Gelegenheit sich so geäußert hat, daß ihre Äußerung später als Anklage gegen ihn gebraucht werden konnte, so daß der Gedanke von dem „Plane" bis zum „Buchhalter" eine Umdichtung ist, die die Wirklichkeit verbirgt, indem sie ihr eine allgemeinere Gestalt gibt; dann würden die Stellen von der partiellen Geistesgestörtheit von etwas anderem und viel Wunderem handeln als diesem Vaterkummer. Bei einem Menschen wie Kierkegaard soll man sich nie dessen sicher fühlen, daß das Naheliegende das Richtige ist. Im „Begriff der Angst" gibt es eine andere Lesart

[1]) I A 254. Vgl. IV 396—9. [2]) II A 230, X 2 A 519. Vgl. IV A 148—9. Es ist unmöglich, das Wort „Nebenfrau" IV A 107 als Beweis für die Hypothese zu verwenden. [3]) IX A 50.

von dem Fall in Kierkegaards Leben; und darin sind unklarere Ausdrücke gebraucht[1]).

Indessen will ich eine Kollision andeuten, deren Widerspruch so entsetzlich ist, wie die Verschlossenheit selber. Das, was der Verschlossene in seiner Verschlossenheit verheimlicht, kann so entsetzlich sein, daß er nicht davon zu sprechen wagt, nicht einmal vor sich selber, weil es ist, als beginge er mit der Aussage selbst eine neue Sünde, oder als versuchte es ihn noch einmal. Damit dieses Phänomen eintreten kann, muß da im Individuum eine Mischung von Reinheit und Unreinheit sein, die seltener vorkommt. Am häufigsten kommt es daher vor, wenn das Individuum, als es das Schreckliche vollbrachte, seiner selbst nicht mächtig war. So kann ein Mensch in der Trunkenheit etwas getan haben, dessen er nur dunkel sich erinnert, von dem er aber doch weiß, daß es etwas so Wildes war, daß es ihm beinahe unmöglich ist, sich vor sich selbst zu gestehen. Dasselbe kann auch der Zufall bei einem Menschen sein, der einmal geistesgestört gewesen ist und eine Erinnerung aus seinem vorigen Zustand zurückbehalten hat. Das, was entscheidet, ob das Phänomen dämonisch ist, ist die Stellung des Individuums zur Offenbarung, ob er jenes Faktum mit der Freiheit durchdringen, es in der Freiheit auf sich nehmen will.

Die folgenden Abschnitte werden Kierkegaards Kampf mit „dem Dämonischen" in diesem Sinne zeigen.

Wir dürfen dieses schwere Thema gewiß nicht fallen lassen, ohne eine Möglichkeit zu erwähnen, die gewiß schon mehreren Lesern eingefallen ist. Erklärt nicht Jugendsünde, Selbstbefleckung, alles auf eine solche Weise, die gerade in Verbindung mit der Eigenheit Kierkegaards naheliegt? Und auf eine Weise, die mehr dem Leidvollen entspricht, das seiner Erwähnung vom „Pfahl im Fleisch" immer eigen ist? Vielleicht ist in der Predigt vom „Pfahl im Fleisch[2])" von etwas derart die Rede? Der Gedanke ist von 2. Kor. 12 her hinreichend deutlich. Paulus hatte die hohen Offenbarungen erhalten, doch zu seiner Demütigung war ihm der „Pfahl im Fleische" gegeben worden. Kierkegaard faßt diesen Ausdruck auf als die Erinnerung an seine Sünde vor seiner Bekehrung, daß er Gottes Gemeinde verfolgt hatte. Die Anwendung ergibt sich von selbst. Kierkegaard, dem viel anvertraut war, hatte zu seiner Demütigung die Erinnerung an eine vita ante acta[3]). Es gibt wohl Zeiten, in denen ein solcher Mensch selig in Gott ist. „Doch sobald der Mensch zu sich selbst zurückkehrt, dann versteht er, — was bittere Erfahrungen ihm nur allzuunvergeßlich eingeschärft haben — die Selbstanklage, wenn das Vergangene eine solche Forderung an seine Seele hat, die keine Reue ganz einlösen kann, kein Vertrösten auf Gott ganz auslöschen kann, sondern nur Gott selber in dem unsäglichen Schweigen der Seligkeit." Aber in dieser Predigt wird entwickelt, daß der „Pfahl im Fleisch" nicht nur in einem Verhältnis zum Vergangenen, sondern auch in einem solchen zum Rückfall und der

[1]) IV 395. [2]) V 106ff. [3]) Früheres Leben.

Möglichkeit des Rückfalls steht. Was Paulus anbetrifft, so hat diese Überlegung von der Möglichkeit eines Rückfalls ganz und gar keinen Sinn; er wurde nicht mehr versucht Gottes Gemeinde zu verfolgen. Gerade darum fragt man sich: sagt Kierkegaard das von sich selbst, oder von jemand anders? In kummerschwerem Ernst heißt es:

Wenn das Vergangene bleiben darf, was es ist, ein Vergangenes nämlich, wenn ein Mensch es verläßt, indem er den guten Weg betritt, und sich nicht so oft umsieht, dann wird er selber nach und nach verändert, und unmerklich verändert sich das Vergangene auf dieselbe Weise, und zuletzt passen sie gleichsam nicht mehr zueinander, das Vergangene schwindet hin zu einer unbestimmteren Gestalt, die zur Erinnerung wird, die Erinnerung wird weniger entsetzlich und an sich weniger, sie wird stiller, sie wird sanft, sie wird wehmütig, und in jeder dieser Bestimmungen ist sie im Begriff ferner und ferner zu rücken, zuletzt wird ihm das Vergangene beinahe fremd, er faßt nicht einmal mehr, wie es ihm möglich war, daß er sich so verirren konnte, und er hört die Erzählung der Erinnerung davon, wie ein Wanderer die Sage hört in dem fernen Lande. — Doch der Rückfall lehrt einen verstehen, wie es möglich war; ja schon die Angst vor dem Rückfall, wenn sie erwacht, plötzlich, und wenn auch nur ein Augenblick übrig ist, so weiß sie ihn zu benutzen und alles so gegenwärtig zu machen, daß es nicht wie eine Erinnerung ist, sondern wie ein Zukünftiges.

Die persönliche Grundlage für diese Schilderung ist vielleicht die: daß Schwermut und Reue im Verein ihm Angst einflößen konnten: sieh zu, daß du nicht fällst, Angst von einer erschreckenden Größe wie ein schwindelnder Abgrund, der nahezu unwiderstehlich anzog. Und hiermit müssen wir eine Schilderung von dem Pseudonym, das Kierkegaard am besten kennt, von Vigilius Haufniensis zusammenstellen. Er schildert die Angst vor dem Bösen in ihrer Wechselwirkung mit der Reue[1]), wenn die Reue die Sünde nicht beheben, sondern nur über sie trauern kann.

Die Sünde schreitet in ihrer Konsequenz vorwärts, die Reue folgt ihr Schritt für Schritt, doch immer einen Augenblick zu spät. Sie zwingt sich das Schreckliche zu sehen, doch sie ist wie jener wahnsinnige Lear („O, du zertrümmert Meisterstück der Schöpfung!"), sie hat die Zügel der Regierung verloren und hat nur die Kraft zurückbehalten sich zu grämen. Hier ist die Angst auf dem Gipfel. Die Reue hat den Verstand verloren, und die Angst hat sich zu Reue potenziert. Die Konsequenz der Sünde schreitet vorwärts, sie schleppt das Individuum mit sich wie eine Frau, die der Büttel an ihren Haaren hinter sich herschleppt, während sie in Verzweiflung schreit, die Angst geht voraus, sie entdeckt die Konsequenz bevor sie kommt, so wie man an sich selber merken kann, daß ein Unwetter im Anzuge ist; sie kommt näher, das Individuum bebt wie ein Pferd, das stöhnend an dem Punkte stehen bleibt, wo es einmal gescheut hat. Die Sünde siegt. Die Angst wirft sich verzweifelt in die Arme der Reue. Die Reue wagt das Letzte. Sie faßt die Konsequenz der Sünde als Bestrafung auf, die Verdammnis als Konsequenz der Sünde. Sie ist verloren, ihr Urteil ist gesprochen, ihre Verdammnis gewiß, und die Verschärfung des Urteils ist, daß das Individuum das ganze Leben hindurch

[1]) IV 383.

zur Richtstätte geschleppt werden soll. Mit andern Worten: „die Reue ist wahnsinnig geworden". „Ein solcher Zustand findet sich selten bei den ganz verderbten Naturen, sondern im allgemeinen nur bei den tieferen."

Wenn dies eine Selbstschilderung ist, so darf man doch nicht übersehen, daß er in einer Tagebuchaufzeichnung von 1849[1]), wo er dies ausdrücklich zitiert, es folgendermaßen einleitet: „Es gibt nun (besonders im Verhältnis zur Gedankensünde) Kollisionen, wo die Angst vor der Sünde beinahe die Sünde selbst hervorrufen kann." Das heißt, wir müssen voraussetzen, daß Kierkegaards Anschauung von der Sünde, auf jeden Fall späterhin, von jenem Gesangbuchverse durchdrungen wurde:

Laß mich nicht bleiben im Buchstabenwesen,
Das bloß von außen macht ehrbar und rein.

Es hat vielleicht auch im Hinblick auf ihn Giltigkeit gehabt, daß Sünde eine Befleckung der Phantasie hinterläßt, etwas Häßliches, was anhalten kann, lange nachdem das eigentlich Verführende daran aufgehört hat. Auf diese Weise würden wir eine Erklärung für die letzte Stelle finden, die wir in diesem Zusammenhang behandeln müssen, eine Stelle, die zu lesen große Qual bereitet. Ich werde sie in Bruchstücken zitieren[2]):

Es ist eine ganz eigene Anfechtung, wenn ein Mensch, im strengsten Sinne, gegen seinen eignen Willen sündigt, von Sündenangst verfolgt; wenn z. B. sündige Gedanken auftauchen, denen er nur zu gern entfliehen möchte, auch alles tut, um ihnen zu entgehen, die aber doch über ihn kommen – es ist eine eigene Anfechtung, dann zu glauben, daß dies etwas ist, darein er sich finden soll, daß Christus ihm gegeben ist als Trost in diesem Kreuze, verfolgt wie er ist von „dem Pfahl im Fleisch". *[Um diese Worte zu verstehen, muß man wissen, daß, wie es in der zuletzt zitierten Stelle erklärt ist, Anfechtungen*[3]*) im Kampf mit der Sünde vorkommen, wenn die Reue den Verstand verliert und glaubt, daß die Sünde die Strafe der Sünde ist, und darum nicht überwunden werden kann. Gegen eine solche Anfechtung muß man ankämpfen, man muß hindurch]* ... Der Leidende ist, menschlich geredet, gänzlich unschuldig leidend. Es ist nicht wie im Verhältnis zur Sünde, daß er selbst diese Gedanken hervorruft, nein, gerade im Gegenteil, diese Gedanken verfolgen ihn. In Angst flieht er sie auf jede Weise. Es hilft nichts, die Angst wird nur um so größer ... Um diese Qual zu ertragen ist eine spezifische Religiosität nötig oder erforderlich, die es demütig und ohne einen Laut von sich zu geben, ungefähr auf folgende Weise zu Gott trägt: vor Dir, o Gott, bin ich nichts, tu Du mit mir, was Du willst, laß mich all das leiden, was mich beinahe zum Wahnsinn treibt; Du bist doch derjenige, dem einzig Weisheit und Verstand angehören, der liebreiche Vater. Einer solchen Religiosität bedarf es, um auszuhalten. Stößt diese Qual mit einem leidenschaftlichen Eigenwillen zusammen, der nicht so vor Gott zunichte werden kann, dann muß es damit enden, daß der Leidende den Verstand verliert[4]).

[Aber nun kommt das Freiheitsbewußtsein] ... Ist der Mensch denn nicht verantwortlich für seine Gedanken? Diese Bekümmernis gebiert eine neue Angst,

[1]) X 1 A 637. [2]) IX A 331—4. [3]) Vgl. IX A 316, VIII A 93, 47, X 1 A 477, E. P. VIII 286, anders VII 286. [4]) Vgl. die ungeduldige Reue VIII 127ff., XI 221f.

indem das Leiden nun zugleich Schuld zu werden scheint. Was soll er nun tun? Hier ist es wieder auf den Verstand abgesehn, und sowie Eigenwilligkeit und Eigensinn in ihm sind, dann verliert er den Verstand. Das, was nämlich sonst dem Menschen helfen soll, daß ihm angst und bange wird und er das Böse flieht, ist ja gerade in seinem Falle das, was ihn in die Gewalt jener bösen Gedanken gibt. Je ängstlicher er wird, desto mehr Gewalt bekommen sie über ihn. Hier bedarf es noch einmal einer spezifischen Religiosität um auszuhalten. Das Leiden besteht unter anderm darin, daß er es ertragen muß, daß jeder beliebige Mensch als dritter ihn für schuldig ansähe und ohne weiteres zu ihm sagen würde: du mußt darnach streben, solchen Gedanken zu entfliehen, — denen er vielleicht mit einer beinahe wahnsinnigen Erfindungsgabe zu entfliehen versucht hat ...

Was ist nun hier zu tun? Gar nichts; hoffen und harren, in Gebet und Glauben. Eines darf er nicht tun, nicht an der Möglichkeit der Erlösung verzweifeln, nicht Gott aufgeben. Denn man spricht davon, daß man sich selbst aufgibt, doch das ist Unsinn, nein, die Rede ist davon Gott aufzugeben ...

Es ist gewiß, und jeder Erfahrene weiß es, daß auch die Gnade ihre Zeiten und Gezeiten hat, daß Augenblicke kommen, wo einem das glückt und gewährt wird, was man Jahr auf Jahr vergeblich versucht hat ...

Es ist ganz sicher, daß es für den tiefer veranlagten Menschen doch eine Art Linderung ist, es entschieden zu wissen und gezeigt zu bekommen, daß keine Hilfe zu erwarten ist, die Aufgabe besteht darin zu schweigen und zu dulden. Aber gleichzeitig besteht die Aufgabe darin, wider Hoffnung zu hoffen. Gerade darum kommt er dazu tagaus, tagein sein Leiden zu wiederholen; denn er soll ja jeden Tag gegen allen Verstand hoffen, daß Gott ihm doch helfen wird, und das soll er Tag für Tag aushalten! Sieh, das heißt, dazu erzogen werden, Gehorsam zu lernen ... Die bloß menschliche Hoffnung ist schon längst ermattet, eine solche Hoffnung ist darum eine religiöse Tat, ein neuer Gehorsam, der von ihm gefordert wird, der ihn recht fühlen läßt, in welchem Sinne Gott der Herr ist.

Ich glaube nicht, daß man zu fragen braucht, ob dieses eine Selbstaussage ist. Ich glaube auch nicht, daß diese sündigen Gedanken sich allein durch die Schwermut und das damit zusammenhängende Gefühl der Gottverlassenheit erklären lassen. Doch muß man mit der Möglichkeit rechnen. Das ist nämlich sicher, daß die Schwermut in einer ähnlichen Beleuchtung, „dialektisch zwischen Schuld und Schicksal", vor ihm gestanden hat. Ob man eigentlich von Zwangsvorstellungen im medizinischen Sinne reden soll, ist zweifelhaft. Es können auch die Produkte einer krankhaften Schamhaftigkeit und einer lebhaften Phantasie sein, hervorgerufen durch die erhitzten Gedanken im Kampf um die vollkommene Reinheit. Lieber als raten, wodurch man einem Verstorbenen so besonders leicht Unrecht tun kann, habe ich alle diese Stellen, die ernsthaft in Frage kommen, anführen wollen, so daß der Leser in die Lage versetzt wird, dies heilige Gebet um Einhalt ebenso zu fühlen, wie ich es selbst gefühlt habe. Es kommt mir pietätlos vor, die Seiten von Kierkegaards Seelenleben erforschen zu wollen, die er, und mit Recht, nicht hat bloßlegen wollen, sondern nur auf geheimnisvolle Weise umschreibt. Jedoch ist es schon längst so geworden,

daß ich an nichts denke, was Kierkegaard herabsetzen könnte, wenn ich über diese Möglichkeiten nachdenke; sondern ich bedenke in tiefer Demut, wie er es mit Gottes Gnade vermocht hat, das Kranke und Verwundete durch tiefes Leiden hindurch zu reichem Segen werden zu lassen.

In der Angst vor dem Guten.

Von Mitte April bis Juni 1836 haben wir keine Aufzeichnungen. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind diese anderthalb Monate die dunkelste Zeit in Kierkegaards Leben gewesen. Gleich die ersten Überlegungen im Juni reden davon, daß es notwendig ist Gottes Beistand anzunehmen, um anders zu werden; aber der eigentliche, entscheidende religiöse Durchbruch erfolgt erst am 19. Mai 1838. Von seinem persönlichen Herzensleben in dieser Zeit bekommen wir nur vereinzelte Male etwas zu wissen, namentlich am 8. Mai 1837. Sein Kaffeehausleben setzt er zum wachsenden Mißvergnügen des Vaters fort, bis es zuletzt durch das Dazwischenkommen des älteren Bruders zu einem einigermaßen friedlichen Bruch mit dem Vater kommt. Sören zieht am 1. September 1837 aus seinem Vaterhause aus; doch verspricht ihm der Vater einen jährlichen Beitrag von 500 Talern; diesen ergänzt Sören dadurch, daß er lateinischen Unterricht gibt; am 1. Januar 1838 bezahlt der Vater die letzten Schulden; es waren alles in allem 1262 Taler, wovon 235 nötig waren, um die Kaffeehausrechnungen zu bezahlen, 280 für Schneiderrechnungen und immerhin doch 381 für Bücher. Es ist merkwürdig, daß diese Konflikte zwischen ihm und dem Vater nicht in den Tagebüchern erwähnt werden, die 1837 beginnen. Man sieht daran, wie vorsichtig man sein muß, aus dem Schweigen der Tagebücher Schlüsse zu ziehen. Dagegen sind diese Konflikte sehr frei benutzt in der fünften Einlage vom 5. Mai in „Schuldig – Nicht schuldig?" „Zum inwendig Lernen", heißt die Überschrift; das bedeutet gewiß Ernst[1]). Bei der Schilderung des Verhältnisses zwischen Periander und seinem Sohn Lykophron bemerken wir den Trotz des Sohnes und die Worte über den Vater: er sprach immer wie ein Weiser, und handelte immer wie ein Wahnwitziger. Das Motto ist: „Mehr vernichtet, weniger bereuend." Die nächstliegende Bedeutung dieser beiden Worte ist die, daß der Verdacht des Sohnes gegen den Vater in moralischer Hinsicht verstärkt worden war, und daß das in dem gespannten Verhältnis mitgewirkt und dazu beigetragen hat, daß der Vater machtlos war; das wird auch durch den Zug bekräftigt, daß es in Korinth verschiedene Lesarten darüber gab, was der Vater Periander getan hatte, auf jeden Fall aber „hatte er getan, was man nicht zu

[1]) VI 302. Vgl. V A 45, IV 377.

nennen wagt". Die Schilderung des Bruches ist offenbar schärfer, als es der Wirklichkeit entspricht: „So beschlossen sie endlich sich zu trennen, doch nicht wie sich Vater und Sohn in Liebe trennen, sondern wie Todfeinde sich trennen." Vor dem 8. März 1837, der ersten Begegnung mit Regine[1]), finden sich nicht viele Zeugnisse, daß er in persönlicher Reue Gott suchte. Wir lesen[2]): „Mit der Umkehr geht es langsam. Man muß, wie Fr. Baader richtig sagt, auf demselben Wege zurückgehen, auf dem man vorher vorwärtsging." Diese Langsamkeit auf dem schmalen Weg der Umkehr macht, daß man leicht ungeduldig wird und das Ganze aufgibt. Später ist diese rückwärtige, zurückgehende Bewegung veranschaulicht durch ein Theaterstück, „Der Erlkönig", wo eine Verzauberung nur dadurch aufgehoben werden konnte, daß das Musikstück, welches die Verzauberung verursacht hatte, genau von rückwärts durchgespielt wurde. In welchem Grade dies Zurückgehn durch Leiden ein inwendig Lernen für ihn bedeutete, darin werden wir immer wieder Einblicke bekommen. Doch sind auch Herzensseufzer vorhanden, worin er z. B. von etwas so Herrlichem träumt, daß es sich nicht durch Worte ausdrücken läßt; dann aber auch wiederum von Blitzeszucken, das ein Gewitter ankündigt[3]).

Der „Begriff der Angst" hat wiederum den Weg in zwei Abschnitten skizziert, „die Angst vor dem Bösen", und „die Angst vor dem Guten". Die Angst vor dem Bösen ist die eigene Bewegung der verzweifelten Reue, die Angst vor dem Guten jedoch ist eigentlich das, was Aufschub verursacht und den Weg zur Umkehr so langwierig macht[4]). Wir haben in der Stelle, die von dem handelt, der in der Trunkenheit etwas so Wildes getan hatte, daß er sich nicht dazu bekennen wollte, gesehen, was „das Gute" für solch einen Menschen ist. „Das, was entscheidet, ob das Phänomen dämonisch ist, ist die Stellung des Individuums zur Offenbarung", ob er jenes Faktum mit der Freiheit durchdringen will, indem er es offenbart. Will er es nicht, sondern verschließt sich in sich selbst, aus Angst vor dem Guten und der Offenbarung, so wird er dämonisch und hält sich in Entfernung von der Umkehr und von Gott. Und dann zeigt sich das Dämonische als Verschlossenheit, als Inhaltslosigkeit und mit dem Schrecken des Plötzlichen; das letztere deutet auf eine Eigenschaft Kierkegaards, auf die wir schon früher gestoßen sind. Das ganze Leben fängt nun an, Mangel an Ernst und innerer Gewißheit zu zeigen; denn beide Teile gewinnt man nur, indem man die Wahrheit durch Handeln selbst hervorbringt. Verschiedene Verhältnisse haben es nun für Kierkegaard schwer gemacht, sich zu offenbaren. Das „Faktum" war unbewußt im

[1]) II A 67–8. [2]) I A 174, II A 63, 65. [3]) I A 321, 327, II A 13, 57–8. [4]) IV 386–420.

Rausch begangen, vielleicht nicht einmal begangen. Und zunächst hat Kierkegaard, jedenfalls zeitweise, gemeint, daß er jenes Faktum auch vor den Menschen offenbaren müßte[1]), und das würde schrecklich sein, z. B. dem älteren Bruder gegenüber, der eine gewisse Ähnlichkeit mit dem älteren Bruder im Gleichnis hatte. Und schließlich hat intellektuelle Redlichkeit ihn zu langen intellektuellen Überlegungen über die Berechtigung des Anspruches auf Bekehrung gezwungen, auf jeden Fall, was das Christentum anbelangt; er wollte nicht durch eine Lüge zum Resultat[2]) kommen, er wollte es durch die tiefste Wurzel seines Daseins erreichen.

Von Vigilius erfahren wir sehr viel von dem Dämonischen, das, gerade wie im Evangelium, in der Angst zu Christus sagt: was habe ich mit dir zu schaffen? Darüber könnte er ein ganzes Werk schreiben, obwohl er weder in Paris noch in London gewesen ist. Ein Verschlossener könnte sich wünschen, daß die Begebenheiten die Offenbarung zustande bringen möchten, die er selbst nicht zustande zu bringen wagt; er kann sich also wohl nach dem Gewitter sehnen, aber wagt es nicht, selber einen Entschluß zu fassen. In dieser ganzen Schilderung von den Äußerungsformen der Angst ist eine Vertrautheit mit den Kniffen und Schlichen des Menschen, die ungemein nützlich ist für Geistliche und für Menschen, die eine Selbsterziehung von Grund aus erstreben. Unter anderem kann der Verschlossene plötzlich sehr viel mit objektiven Untersuchungen, auch theologischen Gegenständen, oder Poesie und Philosophie sich zu tun machen, um die Offenbarung zu verhindern.

Diese Untersuchungen und diese Beschäftigung mit Poesie und Philosophie erhielten große Bedeutung für die spätere Schriftstellerei; und deshalb werden wir die verschiedenen Richtungen skizzieren, in denen sich die Gedanken bewegten.

Er setzt fort seine ästhetischen Studien über Faust als Personifikation des Zweifels, der den ewigen Juden als Typus der Verzweiflung und Don Juan als Typus der Sinnlichkeit in sich aufgenommen hat[3]). Kierkegaard hat daran gedacht, diese drei mittelalterlichen Ideen in ihrer Einheit literarisch zu behandeln; sie repräsentierten das Heidentum. In ihnen findet er sich selbst wieder, auf jeden Fall hat er, was ihm höchst interessant erscheint, die Möglichkeiten dazu in sich selbst. Diese Studien sind später im ersten Teil von „Entweder – Oder" benützt worden[4]).

Außerdem beschäftigen seine Gedanken sich auch mit dem Romantischen und dem Klassischen, mit Ironie und Humor. Sein Gedanken-

---

[1]) II A 68, VI A 55—9. [2]) II A 807, I A 322. [3]) I C 58, A 150, 227. [4]) I C 104—5, I 71, I C 125, I 57ff.

gang bewegt sich in den folgenden Bahnen[1]): In der Welt, außerhalb des Menschen, gibt es eine Ironie des Lebens, die des Strebens des Menschen auf neckische Weise spottet. Darnach findet sich bei gewissen Menschen eine tiefbegründete Ironie, wenn das einzelne Individuum über der Welt schwebt, ohne darin eingegangen zu sein. In diesem Sinne war Sokrates Ironiker. Und schließlich findet sich die moderne Wiedererschaffung des Klassischen bei Goethe und Hegel[2]), wo das Romantische und dessen unbefriedigendes Sehnen abgelöst ist durch religiös begründete Zufriedenheit im Staate und durch die objektiven Kulturwerte, und wo der Einzelne in Resignation seinen Platz im Ganzen gefunden hat. Aber es ist Kierkegaard nicht möglich gewesen, dauernd zur Ruhe zu kommen. Er sieht ein, daß das Christentum unrettbar romantisch ist, denn die Gegensätze des Lebens sind für die klassische Ruhe zu groß. Die Christen leben also romantisch in Gegensätzen und in der Sehnsucht. Aber über alle diese Gegensätze hinaus glauben die Christen eine Ewigkeit zu besitzen, und das gibt ihnen das Vermögen zu dem Wunderbaren: die ganze Zeitlichkeit humoristisch zu nehmen[3]). Dieser christliche Humor, der die ganze Zeitlichkeit mit suveräner Überlegenheit betrachtet, ist am reichsten von Hamann entwickelt[4]).

Diese merkwürdige deutsche Übergangserscheinung, polemisch bis zum Äußersten zugespitzt, mit tiefen Leidenschaften und mit tiefem Sündenbewußtsein, bekommt zu dieser Zeit einen sehr großen Einfluß auf Kierkegaards Entwicklung. Seine eigenen Gedanken über den Gegensatz zwischen Philosophie und Christentum beginnen ihm in einer neuen Beleuchtung zu erscheinen. Kierkegaards polemische Natur hat sich über eine Antwort gefreut, die Hamann auf einen spöttischen Angriff auf das Christentum von Seiten des schottischen Philosophen Hume gegeben hat. Hume hatte gesagt, daß das Christentum voll von Wundern wäre, und daß die Bedingung daran glauben zu können ein fortwährendes, ununterbrochenes inneres Wunder sein müsse, welches alle Grundsätze des Verstandes auf den Kopf stelle. Hume schreibt das auf seine eigentümliche, heimlich spottende Art und Weise. Hamann zitiert diese Stelle und fügt hinzu: „Laßt es nun Hume mit einer spöttischen oder tiefsinnigen Miene gesagt haben, so ist es doch auf jeden Fall Orthodoxie und ein Zeugnis der Wahrheit im Munde eines Verfolgers." Kierkegaard hatte gerade ungefähr ein Jahr vorher, genau wie Hume, die Unvereinbarkeit von Philosophie und Christentum gel-

[1]) II A 38 u. a. m. Siehe Heibergs Segment. [2]) I A 168, 172, 215, 224, II A 48, 53, C 102. [3]) I A 324, C 126, II A 30. [4]) I A 100. Über Hamanns Einfluß auf Kierkegaard s. Rodemann: Hamann und Kierkegaard. I A 237, 340, II A 2, 12 Anm. 75, 138—9.

tend gemacht; und er hatte sich vom Christentum abgewandt. Nun trifft er in Hamann jemanden, der dieselbe Unvereinbarkeit geltend macht, der sich aber mit überlegenem, polemischem Humor auf die Seite des Christentums stellt; und noch mehr hat es ihn wohl angezogen, daß Hamann diesen christlichen Humor nach einem sittlichen Fall erreicht hat. Im Kampf mit den Leidenschaften war ein Verständnis dafür in ihm hervorgebrochen, daß das Leben viel paradoxer war, als der Verstand geneigt war anzunehmen. Von dem Augenblick an studiert Kierkegaard Hamann mit lebhaftem persönlichem Interesse, er stellt ihn oft mit Sokrates gleich, für den Kierkegaard wohl zuerst durch Hamann die Augen geöffnet worden sind.

Bei dieser Rückkehr zum Gegensatz zwischen Christentum und Philosophie wird Kierkegaard polemisch gegen Hegel und den Hegelianismus und dessen vornehmsten Repräsentanten, Martensen, der nach beendeter Auslandsreise als der bedeutendste unter den jüngeren Theologen galt[1]): Daß er über Hegel hinausgekommen sein soll, wie er selbst glaubt, wird in Zukunft der Gegenstand humoristischer Bemerkungen werden. Alles dieses zeigt, daß der Gegensatz: Augustin – Pelagius für Kierkegaard nun eine Beleuchtung bekommen kann, nach der die Meinung sehr viel für sich hat, daß Augustin in dem Gedanken über die tiefe Verderbtheit und die übernatürliche Erlösung Recht habe[2]).

In diese Überlegungen hinein, die ihn wirklich gegen ein angelogenes Resultat gesichert haben, schlingen sich viele Aufzeichnungen, in denen er objektiv „jenes Faktum", das heißt, den dunklen Punkt betrachtet, und die ihn denselben in größeren, interessanten, wenn auch tragischen Zusammenhängen[3]) sehen lassen, und satirische Stücke, wo er mit einer Art Galgenhumor die ganze Welt parodistisch empfindet[4]). Von Hamann hat er gelernt, daß jeder Mann, der eine Periode in der Geschichte ausfüllen soll, polemisch beginnen muß. Zu anderen Zeiten denkt er sich Predigten an sich selbst aus[5]): „Sind denn Gedanken nicht zollfrei? Nein, im Gegenteil; sie laden dazu ein, sich vor sich selbst zu entschuldigen und bei ihnen zu bleiben, weil sie sich verbergen lassen; sie verhindern die Bekehrung in weit höherem Maße, weil man die Strafe, Leiden und Demütigung hier auf der Welt, die doch auch ein Ruf Gottes sind, wegschneidet." Bei solchen und anderen Worten[6]) bekommt man eine Ahnung davon, daß sich tiefer als alle Zweifel eine unbeschädigte, religiöse Schicht befindet, ja, daß die ganze Zeitspanne von Gebeten durchzogen ist. Im Grunde könnte man keine bessere Charakteristik seines Zustandes in dieser Zeit ausfindig machen

[1]) I A 205, 229, 273, 328, II A 7, 50, 77. [2]) II A 31.
[3]) I A 175f., 208, 248, 265, II A 18—20, 32. [4]) I A 328ff., II A 22.
[5]) II A 1, 13. [6]) II A 24—5, 201, 604, I A 173.

als die: daß sie ein Hin- und Herschwingen ist zwischen der Angst vor dem Bösen, welches ihn in seiner Macht hat, und der Angst vor dem Guten; jedoch hat die Angst vor dem Guten das Übergewicht. Denn alle Anläufe zum Guten halfen ja nicht; es ging so, wie es in einem romantischen Gedichte heißt:

Es stieß ein Jäger wohl in sein Horn,
Und alles, was er blies, das war verlorn.

Und dann träumt er des öfteren mit den Karpokratianern davon, sich in das Böse bis in dessen tiefste Wurzel einzuleben[1]).

Während all dieses in ihm brauste und gärte, hat die Familie ihn als verlorenen Sohn betrachtet; und sein großer Bruder ist der Schlimmste gewesen[2]). „Ich will mich von dem abwenden, der bloß auf der Lauer steht um zu entdecken, wo man sich in der einen oder anderen Hinsicht versehen hat, zu Ihm, der sich mehr über einen Sünder freut, der Buße tut, als über 99 Weise, die der Umkehr nicht bedürfen."

Da kam denn ein Gewitter. Das erste Zusammentreffen mit Regine am 9. Mai 1837 brachte sein Gemüt in gewaltsamen Aufruhr, den man mehr ahnen muß, als daß man einen deutlichen Eindruck aus den Tagebuchaufzeichnungen vom 8. und 9. Mai[3]) davon bekommen könnte. Wir zitieren sie mit einigen eingeschobenen Bemerkungen (in viereckiger Klammer):

Oh Gott, wie leicht vergißt man nicht solche Vorsätze *[den gerade erwähnten Anlauf zur Umkehr]*! Ich bin wieder auf die Erde zurückgekehrt, um doch, abgesetzt in meinem eignen Innern, dort noch einige Zeit zu herrschen. *[Vigilius würde das ja dämonisch nennen].* Oh, was hülfe es aber dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne, und nähme doch Schaden an seiner Seele. Auch heute habe ich versucht, mich selbst zu vergessen, doch nicht bei betäubendem Lärm, das Surrogat hilft nicht, sondern indem ich zu Rördam hinausging, um mit Bolette zu plaudern *[Peter Rördams jüngste Schwester]* und womöglich den Witzteufel zu Hause zu lassen, diesen Engel, der sich mit dem Flammenschwert, wie ich es verdient habe, zwischen mich und jedes unschuldige Mädchenherz stellt. *[Da ist also etwas Krankes und Wundes; und an dem jungen Mädchen ist etwas Liebliches, aber auch Unnahbares, das ihn schüchtern macht, und dieser verwundbaren Schüchternheit gibt er selbst dadurch Ausdruck, daß er den Cherub des Witzes erschafft, der das Paradies bewacht]* – da holtest Du mich ein; *[das kann sicher nur bedeuten, daß eine gewaltsame Erinnerung daran, wer er selber war, ihn ergriff, etwas worin seine Schwermut und seine Reue sich zu einer erdrückenden Angst ineinanderschlangen].* Oh Gott, hab' Dank, daß Du mich nicht gleich wahnsinnig werden ließest, – ich bin niemals so bange davor gewesen, hab' Dank, daß Du noch einmal Dein Ohr zu mir geneigt hast.

Wir erfahren also, daß „der Pfahl im Fleisch", der ja sowohl das Leiden über das Vergangene sowie die Angst vor der Möglichkeit des

[1]) I A 282, II A 599, 603. [2]) II A 66. [3]) II A 67—8.

Rückfalls in sich birgt, ihn oft zum Gebet getrieben hat. Doch es wurde kein Ernst mit dem, was er im Gebet wollte. An diesem Tage kehrte er nun um. Doch am nächsten Tage ging er hinaus zu Bolette. — Hat er die Angst mit oder gegen Gottes Willen durchbrochen? — Da draußen traf er zum ersten Male Regine Olsen; sie war noch nicht konfirmiert. Der Cherub des Witzes war mit dabei. Über dies Zusammentreffen haben wir einen Doppelbericht. Frau Regine Schlegel erzählt[1]: „Er machte gleich einen sehr starken Eindruck auf sie, doch ließ sie es sich nicht merken, sie erinnerte sich noch, daß er unaufhörlich sprach, und daß seine Rede geradezu hervorstürzte und im höchsten Grade fesselnd war." Von der anderen Seite finden wir das erste Zusammentreffen dichterisch benützt im „Tagebuch eines Verführers[2]", eine Visite, wo die zwei jungen Töchter des Hauses einen Freundinnenkreis zum Kaffee eingeladen haben. „Der Kaffee duftete auf dem Tisch, und dann die jungen Mädchen selbst! Froh, gesund, blühend, übermütig; denn die Angst hatte sich schnell gelegt, und was war da auch zu befürchten, sie waren ja in gewisser Weise in der Übermacht. Es glückte mir, die Aufmerksamkeit und das Gespräch auf die Frage hinzuleiten, in welchem Falle eine Verlobung aufzuheben sei usw." Einer der wunderbaren Tage also, wo er in der Welt herrschte. Aus dem Tagebuch[3] sehen wir, in welchem Grade er in seinem eigenen Innern abgesetzt war, und in welchem Grade er sich zu verstellen vermochte. Es kann uns eine nützliche Warnung dafür sein, daß wir die Schwermut der Jugend nicht fortkritisieren.

Heute wieder derselbe Auftritt. — Ich ging aber doch zu Rördam hinaus; — guter Gott, warum mußte diese Neigung gerade jetzt erwachen. — *[In diesem einen Satz ahnt er die Tragödie seines Lebens voraus, daß diese plötzlich erwachende Liebe nicht für ihn war; „denn Du und ich sind wie das Licht des Tages und die Finsternis der Nacht zu schauen"].* — Oh, wie fühle ich es, daß ich allein bin — oh, Fluch jener hochmütigen Zufriedenheit damit, allein stehen zu können. *[Diesen Ausbruch kann uns wieder Vigilius erklären. Der Dämonische, welcher Angst vor dem Guten hat, und die Offenbarung „jenes Faktums" nicht will, wird verschlossen, und zu den Formationen der Verschlossenheit gehört auch das zusammengehörige Paar Stolz—Feigheit; man ist zugleich zu stolz und zu feige, um sich unter die Offenbarung zu demütigen, die die Schwermut aufheben würde. So hätte also der, der sich dämonisch mit „jenem Faktum" in sich selbst verschloß, eine hochmütige Zufriedenheit damit, allein zu stehen. Doch nun ist es klar, daß, wenn er die Offenbarung will, er auch für alle zu Hause offenbar werden muß, darum heißt es in der Fortsetzung]:* Alle werden mich nun verachten — Oh aber Du mein Gott ziehe Deine Hand nicht von mir — laß mich leben und mich bessern —.

Selbst die Zeichensetzung, — das einzige Zeichen sind Gedankenstriche, gefolgt von großen Buchstaben —, legt Zeugnis ab für den

[1]) Forl. 75. [2]) I 389ff. [3]) II A 68.

Aufruhr seines Gemüts. Doch nun verging wieder eine Zeit. Am 31. August erklärt er sich selbst[1]):

Man muß mit seiner Wiedergeburt nicht zu hastig sein, auf daß es damit nicht gehe wie mit dem Zauberer Virgilius, als er sich verjüngen wollte und sich zu diesem Zwecke in Stücke hatte hauen lassen, und nun wurde durch die Unvorsichtigkeit dessen, der auf den Kessel aufpassen sollte, der zu zeitig geöffnet, und er, Virgilius, der gerade erst zum Kind geworden war, verschwand unter Jammerlauten.

Er beginnt das Problem Christentum von Grund auf zu studieren, Daub gibt ihm Licht für viele wichtige Fragen, und gleichwohl kann er das Problem nicht bewältigen. Er fährt fort sich mit Humor und Ironie zu beschäftigen; es hilft ihm, daß er sie gründlich hat unterscheiden lernen, so daß der Humor eine ganze Umdrehung höher liegt, und wie bei Hamann einen positiven Geistesinhalt voraussetzt, der dem Humor sein Recht gibt; das diametral Entgegengesetzte sieht man bei Heine[2]). Trotzdem kommt ihm Hamann zu polemisch vor[3]); die meisten Menschen haben keine geistige Selbständigkeit, um in der Weise allein stehen zu können.

Diese merkwürdige Erscheinung, daß etwas für Kierkegaard zu polemisch wurde, steht sicher in Verbindung mit der Bedeutung, die Poul Martin Möller in dieser Periode für ihn gehabt hat, eine Bedeutung, die durch seinen Tod am 13. März 1838[4]) verstärkt wurde; die Toten reden immer am stärksten zu Kierkegaard. „Der Begriff der Angst" ist Poul Möller gewidmet, im Entwurf der Widmung[5]) steht noch mehr, als in der Schrift selber: „Dem glücklichen Liebhaber des Griechentums, dem Bewunderer Homers, dem Mitwisser Sokrates', dem Ausleger Aristoteles', der Dänemarks Freude ist in seiner „Freude über Dänemark", dem, der mich in meiner Jugend begeisterte, dem Vertrauten meines Anfangs, meinem verlorenen Freund, meinem vermißten Lehrer, der mächtigen Posaune meines Erwachens, dem erwünschten Gegenstand meiner Stimmung." Kierkegaard hatte seiner Zeit Poul Möllers Vorlesungen gehört. Was für ihn in dieser Zeit Bedeutung gehabt hat, darüber erhalten wir in den Tagebüchern nicht viel Aufklärung. Poul Möller selbst war zu einer moralisch-religiös gefestigten Lebensanschauung, mit dem Glauben an die Unsterblichkeit und mit einem starken, freundlichen Humor, was die Betrachtung der Welt anlangte, durchgedrungen. Sein Glaube war nicht eine intellektuelle Annahme, er war die feste Grundlage seines Lebens, das, worin er Wurzel geschlagen hatte, gerade auf die Weise, die Kierkegaard im Jahre 1835 zu suchen sich entschlossen hatte. Er wandte sich scharf

[1]) II A 152. [2]) II A 142, 729. [3]) II A 75, 78ff.
[4]) II A 209, 216. [5]) V B 46.

gegen den Hegelianismus[1]). Zumeist war es seine durch und durch wahrhaftige Persönlichkeit, die ihn zu einem älteren Freunde für den jungen Wahrheitssucher machte, zu einem Freunde, der gerade für diese eigentümliche Individualität Sinn hatte. Er hat ihn sich gewiß als seinen Nachfolger gewünscht, und er hat ihn zum richtigen Thema für die Dissertation geführt: „Sokrates—Ironie". Doch hat dieser ältere Freund auch versucht, ihn zu einer gesunden Ansicht der Wirklichkeit und ihrer Aufgaben hinüberzuziehen. Wiederholte Male hat er Kierkegaards bissige Ironie allem und allen gegenüber mit den Worten unterbrochen: „Sie sind so durch und durch polemisch, daß es schrecklich ist," und auf seinem Totenbette hat er Sibbern aufgetragen, Kierkegaard einen Gruß zu überbringen: „Sage dem kleinen Kierkegaard, daß er sich keinen zu großen Studienplan anlegen soll, denn das hat mir viel geschadet." Vielleicht ist Poul Möller der einzige, der außer dem Vater gewußt hat, daß er in einer stillen Verzweiflung dahinging[2]).

Jeder nimmt seine Rache an der Welt. Meine besteht darin, daß ich meinen Kummer und meine Sorgen tief in mir verschlossen trage, während mein Lachen alle unterhält. Sehe ich jemanden leiden, dann bedaure ich ihn, tröste ihn so gut ich kann, und höre ihn ruhig an, wenn er mir versichert, daß ich glücklich bin. Kann ich dies bis zu meinem Todestage durchführen, dann bin ich gerächt.

Es wimmelt in den Tagebüchern und losen Blättern dieser Zeit von schwermütigen Ausbrüchen und polemischen Ausfällen[3]), namentlich gegen die Literaten. Die ganz amüsante Definition eines solchen lautet: „einer, der bei der öffentlichen Meinung Notarius war und Kandidatenprosa schrieb, jedoch der Primitivität ermangelte". Immer spüren wir dies Sehnen der Gillelejer Abrechnung nach „etwas, was doch auf jeden Fall mein Eigenes ist".

Nicht bloß sein älterer Freund, sondern auch das Leben selbst versuchte ihm zu einem wirklichen Verhältnis zur Welt zu verhelfen; nach der halb friedlichen Ausweisung von zu Hause mußte er in Latein unterrichten, und das gab ihm Anlaß zu einer tiefsinnigen Philosophiererei[4]) über den Unterschied zwischen dem Konjunktiv, als dem Gedachten, und dem Indikativ als dem Wirklichen. Doch was sollte er nun eigentlich mit sich selber machen? Was sollte seine Laufbahn sein? Anfang 1836 hatte er seinen zweiten Schritt in der literarischen Laufbahn getan, er hatte politische Artikel geschrieben[5]), die Klinge mit Orla Lehmann gekreuzt und Lob von Poul Möller, Heiberg und andern großen Männern bekommen. Stockkonservativ war er in politischer

[1]) IV 219, VII 23*, 142, VII A 216, E. P. IX 108, 226, II A 102.
[2]) II A 649. [3]) I A 328ff., II A 122f., 127ff., 741, B.
[4]) II A 155ff. [5]) XIII 9f. I B 7.

Beziehung, diesen Stempel seines Elternhauses hatte die Krise nicht verwischt. In einer satirischen Aufzeichnung heißt es: „Wenn jeder konfirmierte Fresser stimmberechtigt ist, und die Stimmenmehrheit die Sache entscheidet — unterliegt man dann nicht der Masse, den Dummköpfen!" Das stand fester als das Christentum. Außerdem hatte er sich mit weit ausgreifenden Plänen für große literarische und kulturhistorische Arbeiten befaßt, mit dem Romantischen und allem möglichen andern als Gegenstand, wovon wir Proben gesehen haben. Zu diesen Plänen werden wir später zurückkehren.

Nun arbeitete er endlich etwas Einfacheres aus, eine Besprechung von H. C. Andersens „Nur ein Spielmann". Es ist charakteristisch für Kierkegaard in dieser Periode und wohl der Einwirkung Poul Möllers zuzuschreiben, daß seine schwerste Anklage gegen H. C. Andersen die ist, sein Buch sei nicht von einer zusammenhängenden Lebensanschauung getragen, die ihm Zuverlässigkeit geben könnte, so wie es der Fall sei bei der Verfasserin von „Eine Alltagsgeschichte" oder bei Blicher. Er ist die in ein Gewebe von Stimmungen verstrickte Möglichkeit einer Persönlichkeit, die, um Persönlichkeit zu werden, einer starken Lebensentwicklung bedarf[1]). Er entbehrt jeder Lebensanschauung im Sinne einer erkämpften, durch keine Empirie erschütterten Sicherheit in sich selbst[2]). Das entspricht ganz Kierkegaards Definition des Glaubens zu jenem Zeitpunkt[3]): „Der Glaube ist die apriorische Sicherheit, für die die Empirie der Tat verschwindet."

Aber dies konnte ja seine Zukunft nicht entscheiden, die Zukunft, von der sein Vater und sein großer Bruder so viel sprachen, die, zu der der Weg durch das theologische Studium führte. Mit den mehr philosophischen Zweigen desselben beschäftigt er sich etwas. Vom November 1837 an beginnt er die Vorlesungen des Privatdozenten Martensen über die Einleitung zur spekulativen Dogmatik zu hören, doch immer bereit zur Kritik[4]). Dadurch, und durch Erdmanns „Vorlesungen über Glauben und Wissen", lernt er den hegelschen Gedankengang noch besser kennen, ebenso wie durch Heibergs philosophische Schriften. Inmitten all dieser Beschäftigungen begegnen wir Gedanken und Stimmungen, die geradezu auf seinen Lebensberuf hinweisen. Seine Ideen wollen sich nicht zu einem zusammenhängenden Gedankenbau zusammenfassen lassen; während der Lektüre von Justinus Kerner taucht der Gedanke auf so zu schreiben, daß das Zusammenhaltende die Kontinuierlichkeit der Stimmung ist. An anderer Stelle treffen wir den Gedanken an eine starke Dialektik, die das Substantielle[5]) nicht entnerven dürfte. Auch Schleiermachers „Vertraute Briefe über Lucinde"

[1]) XIII 62. [2]) XIII 68. [3]) I A 316. [4]) II C 12ff.
[5]) II A 116, 118, 122, 17.

haben sicher hier ihre Bedeutung gehabt, insofern, als sie die Art seiner späteren Schriftstellerei vorbereitet haben[1]).

So reich an Möglichkeiten war seine Arbeit unter dem Drucke der Angst vor dem Guten; so ideenreich war „die Zerstreuung". Mit dem religiösen Durchbruch zieht es sich in die Länge; und in demselben Maße bleibt die Schwermut und das Einsamkeitsgefühl bestehen[2]); mitunter schimmert die Sehnsucht nach Gott hindurch[3]).

Ich glaube, wenn ich einmal ein ernsthafter Christ werde, dann werde ich mich am meisten darüber schämen, daß ich es nicht eher geworden bin, daß ich erst soviel anderes habe versuchen wollen.

Am letzten Tag des Jahres schreibt er, der sich ja so gerne mit Sagen und Volksweisen beschäftigte:

Ich saß neulich da in einer wunderlichen, in mich selbst versunkenen Stimmung (so wie einer alten Ruine zu Mute sein muß), dabei mich selbst und mein Ich verlierend, in einer phantastischen Aufgelöstheit, und las dabei ein altes Volkslied, worin von einem Mädchen erzählt wird, daß sie ihren Geliebten am Sonnabend Abend erwartete; aber er kam nicht —, und sie ging zu Bett „und weinte so bitterlich", sie stand wieder auf, „und weinte so bitterlich"; plötzlich erweiterte sich die Szenerie vor meinen Augen, — ich sah die jütische Heide in ihrer unbeschreiblichen Einsamkeit vor mir mit ihrer einsamen Lerche, — und nun stand eine Generation nach der andern vor meinen Augen auf, und alle ihre jungen Mädchen sangen mir vor, und weinten so bitterlich, und sanken wieder in ihr Grab, und ich weinte mit.

Es ist nicht das erste Mal, daß ein Vorhang im Hintergrunde seiner Seele aufgeht; aber es ist das erste Mal, daß er aufgeht vor einer tiefen Sympathie mit den Menschen, allerdings einer von überwiegend ästhetischer Art. Das, was ihn zu Kierkegaard macht, ist in erster Linie diese innere Bewegung von der Schwermut zu einer umfassenden Sympathie[4]).

Doch dann beginnt das neue Jahr 1838 auf die merkwürdigste Weise. Im Tagebuch für den 1. Januar steht: nulla dies sine linea, kein Tag ohne eine Zeile. Aber dann kommt keine einzige Zeile vor dem 1. April; nur einige kleine Bemerkungen auf losen Blättern, die von einer Zerrissenheit Zeugnis ablegen, die größer denn je ist. In dieser Stimmung findet er das Wort paranekroi, das heißt, einer, der, gerade so wie ich, tot ist[5]). Es ist das, welches später in erweiterter Form in „Entweder—Oder" übergegangen ist. Das Zerrissene zeigt sich auch in einer Lust, über alles und jeden zu spotten.

Endlich heißt es[6]): „April. Eine so lange Periode ist wieder verstrichen, in der ich mich nicht im geringsten habe sammeln können. —

[1]) I C 69. [2]) II A 637 ff. [3]) II A 196, 202, 206, 679.
[4]) XIII 566. [5]) II A 690. [6]) II A 209.

Ich will nun sehen, wieder einen kleinen Anlauf zu nehmen. Poul Möller ist gestorben." Die folgenden Papiere sind zum Teil vielversprechend Er ist in der Kirche gewesen und hat aus ganzer Seele gesungen[1]); er glaubt sogar, daß der Gottmensch die Antwort ist auf die Zweifel der Philosophie und die Kraft in Hamanns Humor. Die Erinnerung an Poul Möller hat sicher erbaulich gewirkt. Allerdings scheint der Zweifel ihn dazu zu vermögen seine eigenen großen Erwartungen für seinen Beruf zu verhöhnen: „Phantasie: ein verrückter Schulmeister, mit einer Fastnachtsrute in der Hand, von der er behauptet, es sei Aarons Stab, der reife Mandeln trüge"; und doch ist in einem Wort wie dem folgenden Hoffnung[2]):

Wenn Christus einmal in mir wohnen soll, dann muß es nach der Überschrift des Evangeliums des Tages, wie sie im Almanach steht, zugehen: Christus kommt herein durch verschlossene Türen.

Das Erdbeben und die plötzliche Freude.

Da geschieht das Wunder[3]), von dem Hume spöttisch gesagt hatte, daß es nötig sei, und auf dessen Möglichkeit zu hoffen Hamann ihm den Mut gegeben hatte, das Erwachen, zu dem Poul Möller die gewaltige Posaune gewesen war. Am 19. Mai 1838 lesen wir:

Vormittags 10½ Uhr.

Es gibt eine unbeschreibliche Freude, die ebenso unerklärlich uns durchglüht wie der Ausbruch des Apostels unmotiviert hervortritt: Freuet Euch, und abermals sage ich: freuet Euch. – Nicht eine Freude über dieses oder jenes, sondern der Seele lebensvoller Ausruf mit Zung und Mund aus Herzensgrund, ich freue mich über meine Freude, von, in, mit, bei, auf, durch und mit meiner Freude, – ein himmlischer Kehrreim, der gleichsam plötzlich unseren übrigen Sang unterbricht; eine Freude, die wie ein Windhauch kühlt und erfrischt, ein Windstoß des Passates, der aus dem Hain Mamre zu den ewigen Wohnungen weht.

Was ist geschehen und wie ist's geschehen? Meiner Ansicht nach müssen wir uns wieder an Vigilius halten; es wäre merkwürdig, wenn das letzte Kapitel „Die Angst, die durch den Glauben erlöst" uns nicht zu dem Verständnis verhelfen könnte, wie die Angst bei Sören Kierkegaard in Freude umgeschlagen ist, ja, wenn nicht sogar diese Verwandlung einer der Ausgangspunkte für Vigilius' Philosophie über den „Begriff der Angst" wäre[4]).

Wer durch die Angst gebildet wird, wird durch die Möglichkeit gebildet. Nun stellt Kierkegaard das dar, was er „die Angst bei dem Versinken in die Möglichkeit" nennt. Er hilft dem Leser durch eine kleine Erzählung von „einem indischen Einsiedler, der 2 Jahre hindurch von Tau lebte, aber als er einmal in die Stadt kam, Wein

[1]) II A 211. [2]) II A 730. [3]) II A 228. [4]) IV 424.

kostete und dem Trunke verfiel. Diese Geschichte kann man wie andere ähnliche auf mancherlei Weise verstehen, man kann sie komisch nehmen oder tragisch; aber der Individualität, die durch die Möglichkeit gebildet wurde, genügt eine solche Geschichte."

. . . In der Wirklichkeit sank niemand so tief, daß er nicht doch noch tiefer sinken könnte, oder daß nicht der eine oder der andere, ja vielleicht viele da wären, die noch tiefer sanken. Wer aber in die Möglichkeit versank, dessen Blick schwindelte, sein Auge verwirrte sich, so daß er den Maßstab nicht begriff, den Kreti und Pleti dem Sinkenden als einen rettenden Strohhalm reichen, sein Ohr verschloß sich, so daß er nicht hörte, wie hoch der Marktpreis für Menschen gegenwärtig war, nicht hörte, daß er ebenso gut war wie die meisten. Er sank, er versank absolut, dann aber tauchte er wieder aus der Tiefe des Abgrundes auf, leichter als all das Beschwerende und Schreckliche im Leben.

Wenn ich diese Stelle lese, denke ich zurück an jenen Menschen, der (2. Kor. 12.) in den dritten Himmel entzückt ward, oder an Pascals „Feuer, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs. Nicht der der Philosophen und der Gelehrten. Gewißheit. Gefühl. Freude. Friede." Weil ich nun weiß, daß solche überzeitliche Erlebnisse Tatsachen sind, liegt es nahe anzunehmen, daß so etwas hier geschehen ist. Dadurch würde die mächtige Energie erklärt werden, mit der er in seiner ganzen Schriftstellerei alles zuspitzt auf den Sprung, indem er die Angst potenziert; er weiß, daß der Sprung nicht ein Sprung hinaus ins Leere ist, sondern in die plötzliche Freude hinein. Das würde auch erklären, warum er sein Leid „den Pfahl im Fleische" nennt und eine Zeitlang Gott nicht bittet, ihn wegzunehmen. Daß dieses Erlebnis nie erwähnt wird, beruht darauf, daß es nur indirekt mitgeteilt werden kann; jede direkte Mitteilung würde auf Abwege führen. Deshalb gibt ihm das Erlebte auch keine äußere Vollmacht, nur eine innere. Und letztlich versteht man, weshalb er späterhin mit so großer Energie die Behauptung Adlers, eine direkte Offenbarung empfangen zu haben, untersucht, und weshalb diese Untersuchungen eine so große Bedeutung für seine Entwicklung nach 1846 bekamen.

Gegen diese Hypothese von einem rein mystischen, ekstatischen Erlebnis könnte man seine späteren Erklärungen geltend machen, er habe kein unmittelbares Gottesverhältnis[1]); doch bedeuten diese Erklärungen vielleicht gerade, daß jene einzelne Erfahrung ihm den Maßstab gibt, der von seinem späteren Gottesverhältnis nie erreicht wird. Und eine Stelle im „Gesichtspunkt"[2]), wo er verblümt seine Verlobung erwähnt und den Leser bittet, bei diesem Faktum nicht an Offenbarungen oder dergl. zu denken, indem er hinzufügt: bei mir ist alles dialektisch, —

[1]) E. p. VIII 298, 301. [2]) XIII 568.

braucht keinen Gegenbeweis zu enthalten. Die Hinzufügung erhält durch den Zusammenhang ihre nähere Begrenzung.

Es sei nun hiermit wie es wolle, jedenfalls bezeichnete der 19. Mai 1838 einen entscheidenden religiösen Durchbruch, nach der Angst, die mit dem Versinken in die Möglichkeit verbunden war. Ob wir dem Durchbruch näher auf die Spur kommen können, beruht darauf, ob wir dazu berechtigt sind, das Erlebnis des großen Erdbebens auf das Jahr 1838 zu setzen; entweder am 3. Mai oder vielleicht Anfang Januar 1838 als Einleitung zu der Periode der düstersten Schwermut. Diese Stelle, deren Verständnis für die Auffassung von Kierkegaards Leben und Persönlichkeit so durchgreifende Bedeutung hat, lautet folgendermaßen[1]):

Da war es, daß das große Erdbeben eintraf, die fürchterliche Umwälzung, die mir plötzlich ein neues, unfehlbares Auslegungsgesetz von sämtlichen Phänomenen aufnötigte. Da ahnte ich, daß meines Vaters hohes Alter nicht ein göttlicher Segen, sondern eher ein Fluch war; daß die hervorragenden geistigen Gaben unserer Familie nur da waren, um einander gegenseitig aufzureiben. Da fühlte ich die Stille des Todes um mich herum zunehmen, wenn ich in meinem Vater einen Unglücklichen sah, der uns alle überleben sollte, ein Grabkreuz auf dem Grabe aller seiner eigenen Hoffnungen. Eine Schuld mußte auf der ganzen Familie liegen, eine Strafe Gottes mußte über ihr sein; sie sollte verschwinden, ausgestrichen werden von Gottes gewaltiger Hand, ausgelöscht werden als ein mißglückter Versuch; und nur zuweilen fand ich ein wenig Linderung in dem Gedanken, daß mein Vater die schwere Pflicht bekommen hatte, uns mit dem Trost der Religion zu beruhigen, uns alle zu bereiten, so daß doch eine bessere Welt für uns offen stehen sollte, wenn wir auch alles in dieser verlören, wenn die Strafe uns treffen sollte, die die Juden allezeit über ihre Feinde wünschten: daß unser Gedächtnis ganz und gar ausgelöscht sein sollte, daß man uns nicht finden sollte.

Aus äußeren Gründen scheint man gezwungen zu sein das „da" des Anfangs auf das Jahr 1838 zu setzen. Da nun „Salomos Traum" in die Zeit vor den Ausschweifungen fällt, wozu er, wie wir früher gesehen haben, die Einleitung bildet, müssen wir ihn in das Jahr 1835 verlegen; und es scheint, daß man zwei Begebenheiten annehmen muß: die Ahnung von einer moralischen Schuld des Vaters im Jahre 1835, und die Entdeckung des Fluches und dessen Folgen im Jahre 1838.

Daß wir das „Erdbeben" in das Jahr 1838 verlegen müssen, scheint durch folgende Beobachtungen einleuchtend zu sein. In der Reihe, zu der die Aufzeichnung hingehört, steht erst die Überschrift: Kindheit, und darunter Goethes Kindheitsmotto, das wir schon kennen; danach auf dieselbe Weise: Jugend, und darunter Chr. Winthers Jugendmotto. Danach die Überschrift: 25 Jahre alt, also 1838, und

[1]) II A 805. Wegen der Deutung siehe Heibergs Segment 49ff. und Ellekilde in Danske Studier 1916, Heft 1–2. Beide identifizieren Salomos Traum und das Erdbeben; anders Troels-Lund.

als Motto die Stelle aus „König Lear", wo der König sich darüber freut, daß alles zwischen ihm und Cordelia wieder gut geworden ist; das bedeutet offenbar, daß der Bruch zwischen Vater und Sohn geheilt ist, und das geschah im Jahre 1838. Danach folgt, von Kierkegaard auf dasselbe Blatt geschrieben: Da war es, daß das große Erdbeben eintraf. Es ist beinahe unmöglich, dieser Zwangsläufigkeit zu entgehen.

Und doch wird man durch vieles versucht, das „Erdbeben" und „Salomos Traum" in ein und dieselbe Zeit zu verlegen, also beide in das Jahr 1835. Erstens wäre es sonderbar, wenn im Laufe dieser letzten Jahre zwei Mal ein Geheimnis im Leben des Vaters entschleiert worden wäre, das im Gemüt des Sohnes eine Revolution hervorrief; es heißt ja: das große Erdbeben. Doch hier kann man einwenden, daß in „Salomos Traum" „ahnte" steht, dagegen bei dem „Erdbeben" „plötzlich ein unfehlbares Auslegungsgesetz aufnötigte" und daß die Wirkung von „Salomos Traum" ein Gefühl der Scham wie bei einer moralischen Schuld (Bathseba) ist, und wie es in einem Entwurfe heißt ein „Ärgernis an Gott", weil Sünder die Auserwählten Gottes waren[1]); dagegen die Wirkungen des Erdbebens nicht das Religiöse, sondern das heimatliche Vertrautsein mit dem Leben angreifen. Der Vater sollte doch gerade den Trost der Religion bringen.

Zweitens scheint eine Notiz vom Jahre 1843[2]) zur Gleichsetzung der beiden Begebenheiten zu zwingen, da sie so mit einander verbunden werden, daß im Anfange Ausdrücke angewendet werden, die wir aus „Salomos Traum" kennen, am Schlusse Worte, die wir vom „Erdbeben" kennen. Die Stelle lautet:

> Ich könnte vielleicht in einer Novelle die Tragödie meiner Kindheit reproduzieren, die entsetzliche, geheimnisvolle Erklärung des Religiösen, die mir bange Ahnung in die Hand spielte, die meine Phantasie aushämmerte, mein Ärgernis an dem Religiösen. Die Novelle könnte genannt werden: Die rätselhafte Familie. Anfangs sollte alles patriarchalisch, idyllisch sein, so daß niemand es ahnte, bis plötzlich jenes Wort gehört wurde, das alles zum Entsetzen erklärte.

Kann man aber wirklich erwarten, daß in der flüchtigen Skizze zu einer dichterischen Reproduktion Zeitunterschiede markiert werden?

Und endlich würden die Worte von dem Ausgelöschtwerden des Geschlechts gut auf das Jahr 1835 passen, weil der Vater in jenem Herbst gemütskrank gewesen ist; in kurzer Zeit hatte er viele von denen, die ihm nahestanden, verloren; 1832 starb die eine verheiratete Tochter, 1833 der Sohn in Amerika, 1834 seine Frau und die andre verheiratete Tochter; vielleicht war es der Wille Gottes, daß er auch die zwei letzten verlieren sollte. Der Selbstvorwurf, die Sünde gegen den heiligen Geist begangen zu haben, ist bei diesen Veranlassungen wieder lebendig

[1]) V B 130, 4. [2]) IV A 144.

geworden. – Doch kann jene Wunde ja auch 1838 aufgebrochen sein, das Alleinsein vergißt man nicht so leicht[1]).

Es kommt mir nicht so vor, daß die Gegenargumente schwerwiegend genug sind, um die unbedingt nächstliegende Anschauung zu verdrängen, daß das Erdbeben in das Jahr 1838 gehört.

Die nächste Frage ist: worüber handelt die Stelle vom „Erdbeben"? Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir aber darauf aufmerksam sein, daß die Erklärung gleichzeitig erklären soll, jedenfalls teilweise, weshalb Kierkegaard sich späterhin verpflichtet fühlte die Verlobung mit Regine aufzuheben[2]). Was seine Ehe verhinderte, war: „mein Verhältnis zu dem Vater, seine Schwermut, die ewige Nacht, die in meinem Innern brütet, meine Verirrung, meine Lüste und Ausschweifungen, die doch vielleicht in Gottes Augen nicht so himmelschreiend sind". Das hier Angedeutete findet seine Bestätigung in der Art und Weise, wie er in der Abhandlung über das Tragische im ersten Teile von „Entweder – Oder" die Gestalt der „Antigone" umgedichtet hat. „Ödipus hat seinen Vater erschlagen und seine Mutter geheiratet, und Antigone ist die Frucht dieser Ehe ... Niemand ahnt es; nur Antigone weiß es ... In einem noch jungen Alter, ehe sie sich vollkommen entwickelt hatte, ergriffen dunkle Andeutungen jenes entsetzlichen Geheimnisses augenblicksweise ihre Seele, bis die Gewißheit sie mit einem Schlage der Angst in die Arme wirft." Dadurch ist sie einsam, eine Braut der Sorge. Aber jetzt wird sie von einem Jüngling geliebt. Im selben Augenblicke ist ein unlöslicher Konflikt in ihr Leben hineingekommen. Nicht um ihr eignes Glück trauert sie, sondern ihre Liebe leidet unter dem Leid, das sie dem Geliebten bereiten muß, indem sie nicht sein werden kann, ohne die Pietät gegen ihren verstorbenen Vater zu verletzen. Daß Kierkegaard hier seinen eignen Konflikt auf eine andre Weise erzählt, ist unbedingt sicher. In seinem eignen Leben war der unlösliche Konflikt der, daß etwas in dem Leben des Vaters war, das er nicht verraten durfte und was er doch Regine offenbaren mußte, wenn er sie heiraten wollte. Es scheint unvermeidlich, dieses mit dem „Erdbeben" oder „Salomos Traum" oder beiden in Verbindung zu bringen. Diesen Zusammenhang muß man sich erklären können, wenn man das Rätsel im Leben Kierkegaards lösen will[3]).

Die allgemein angenommene Erklärung ist die, daß es sich um den Fluch des Vaters handelt, mit dem er als kleiner Knabe Gott verfluchte. Diese Begebenheit war dem Vater eine stetige Quelle religiöser

[1]) Vgl. Heiberg Auffassung von I A 85, 114–5. [2]) IV A 107, I 131 ff.

[3]) IV A 70 besagt, daß Entweder-Oder ganz Kierkegaards Privatleben betrifft: es entstand so schnell, weil Kierkegaard angegriffen worden war. Das Verhältnis zu „Ihr" hat ihn indirekte Mitteilung gelehrt, E. P. VII 278.

Verzweiflung. Als Barfod diese Stelle dem alten Bischof Kierkegaard vorlas, sagte er weinend: das ist meines Vaters Geschichte — und auch die unsrige.

Ich habe mich nie von der Richtigkeit dieser Erklärung überzeugen können. Wie könnte dieses Wissen einem normalen Menschen — mit Ausnahme des Vaters gerade — eine unfehlbare Auslegung von sämtlichen Phänomenen aufnötigen? Und wie hat Sören sich denken können, daß alle diese schrecklichen Konsequenzen die Familie treffen könnten? Und weshalb hätte er nicht, zwei Jahre nach dem Tode des Vaters, Regine das Schreckliche mitteilen können, da doch sein Vater mit Frieden in sein Grab gegangen war? Und weshalb sollte er verpflichtet sein ihr das mitzuteilen? In einer der pseudonymen Schriften[1]) wendet er sogar den kräftigen Ausdruck an „wenn die Strafe für der Väter Schuld über dich käme".

Wenn man sich Kierkegaard abnorm, irrsinnig denkt, dann kann man annehmen, daß seine Krankheit ihm den angstvollen Gedanken aufgezwungen habe, sein ganzes Leben sei wegen des Vaters Fluch in Gottes Strafe verfallen, und daß es dieser Zwangsgedanke sei, den er zeitweise als Irrtum angesehen habe und zeitweise als einen sündigen Gedanken, der überwunden werden müsse. Dann wäre die Tragödie seines Lebens die gewesen, daß er mit Gott als Mitwisser, unter fortwährendem Gebet, sich und Regine in die schrecklichsten Leiden gestürzt habe, weil er von einer verrückten Idee beherrscht wäre, die für einen normalen Menschen keinen Sinn hatte; ja, daß er sogar so in dieser absurden Meinung befangen wäre, daß diese fixe Idee Zwangsmacht ausübte und ihm plötzlich eine unfehlbare Auslegung sämtlicher Phänomene aufnötigte.

Das paßt nicht zu dem Bilde, das wir im übrigen von Kierkegaards Verhältnis zu dem „Pfahl im Fleische" haben. Er durchschaute das Krankhafte und kapselte es so ein, daß es sein Leben im Dienste der Idee unterstützte. Deshalb habe ich mich nie von der Richtigkeit dieser allgemein angenommenen Erklärung überzeugen können. Der sittliche Fehltritt, wenn ein solcher existiert hat, vermag an und für sich auch nicht das Doppelrätsel zu lösen. Es ist weder einzusehen, wie ein solcher Fehltritt im Verhältnis zu dem Geschlechtszusammenhange gedacht werden könnte, noch, wie er eine Pietätlosigkeit gegen das Andenken an den Vater verursachen könnte, wenn er Regine mitgeteilt werden sollte. Denn es gibt keine Verbindung zwischen einem sittlichen Fehltritt und einer unheimlichen Schuld im Leben des Vaters.

[1]) II 317.

Deshalb wird es das Richtigste sein dabei zu bleiben, daß etwas Unaufgeklärtes im Gemüte und Leben des Sohnes ist, und zwar etwas, was er aus Pietät gegen den Vater nicht sagen wollte. Das Leiden, das sein Leben kennzeichnete und das bewirkte, daß er das Allgemeine nicht verwirklichen, d. h. nicht heiraten konnte, hat in einem ihm selbst verständlichen Zusammenhang mit dem uns unbekannten Geheimnisse im Leben des Vaters gestanden, und vielleicht mit seiner sexuellen Eigentümlichkeit, die wir in einem früheren Zusammenhange erwähnt haben, sowie mit dem Zwangsgedanken und der Angst vor dem Rückfall. Daß er Geheimnisse in seinem Innern aufbewahrte, seine sowohl wie des Vaters, die er nie dem Papier anvertraut hat, hat er selbst gesagt[1]). An einer Stelle sagt er 1849: „Die konkretere Erklärung, die ich in meinem Inneren verberge, die für mich eigentlich den Schrecken noch deutlicher enthält, die schreibe ich nicht auf." In Bezug auf die Gotteslästerung des kleinen Knaben hat Barfod gesagt, daß nähere Umstände mit dabei waren, die die Versuchung des Knaben besonders verschärften und die Barfod von Bischof Kierkegaard gehört hatte, die er aber meinte nicht wiedergeben zu dürfen.

Falls also in Sörens Gemüt etwas Abnormes gewesen ist, wenn auch nur hinsichtlich der Phantasie, dann verstehen wir auch noch besser, weshalb dieser Mann das Flammenschwert eines Cheruben mit einer unendlichen Milde, die seine Beichtreden durchdringt, verbindet. Klingt nicht die Klage und der Trost einer verwundeten Seele durch seine Verkündigung hindurch[2]): „Verzweifelt nicht über jeden Rückfall, den zu vergeben der Gott der Geduld Geduld hat und unter den sich zu demütigen ein Sünder wohl Geduld haben sollte." Wenn ein Neugieriger wünschen sollte, ihm sein Geheimnis zu entreißen, indem er die Phantasie durchgehen läßt, dann ist Gott schonender als ein solcher Mensch, und er hat das Leiden seines vertrauten Freundes nach dem Tode vor Profanation bewahrt.

Die Auffassung, die hier geltend gemacht ist, bestimmt dann auch das Verständnis des Einschaltungsstückes „Die Selbstbetrachtung eines Aussätzigen"[3]). Simon und Manasse sind beide aussätzig; Manasse aber hat eine Salbe bekommen, die zwar den Aussatz äußerlich verbirgt, aber er steckt doch alle an. Die hat er gebraucht und ist dann nach der Stadt gegangen. Aber das will Simon nicht tun, trotzdem er der Erfinder der Salbe ist. „Ich danke dir, Gott Abrahams, daß du mich diese Salbe erfinden ließest, ich danke dir, daß du mir halfst dem Gebrauch zu entsagen, ich verstehe doch deine Barmherzigkeit: frei-

[1]) IV A 85, VII A 126, X I A 668, Ammundsen 4.
[2]) XII 14. [3]) VI 219f., IV A 110–111.

willig trage ich mein Schicksal, frei leide ich das Notwendige." Was Kierkegaard mit diesem Stücke meinte, lernen wir an der Stelle im Tagebuch kennen, wo der Gedanke geboren wird. „Was noch an trüben Gedanken und dunklen Leidenschaften in mir wohnt, das will ich versuchen loszuwerden, indem ich eine Schrift schreibe: „Die Selbstbetrachtung eines Aussätzigen". Die Aufzeichnung im Tagebuch sagt uns nicht, ob die trüben Gedanken und dunklen Leidenschaften mehr enthalten haben als die Schwermut, vielleicht etwas Krankhafteres; dagegen wird uns mitgeteilt, daß es etwas in der Familie Vererbtes ist und daß Kierkegaard durch dieses Leiden der Einsame geworden ist, der doch in inniger Sympathie mit den Menschen[1]) und willigem Gehorsam gegen Gott lebte; das ist es, was aus einem „erblich Belasteten" einen Kierkegaard gemacht hat. Das tragische Lebensschicksal Sören Kierkegaards enthält ein Evangelium für die, die anders als die meisten sind. Die Zeit in seinem Leben, wo er am tiefsten in dem Entsetzen versank, ist wahrscheinlich wiedergegeben in dem eigentümlichsten und letzten der in „Schuldig — Nicht schuldig?" eingeschalteten Stücke[2]): eine dichterische Behandlung des vierten Kapitels im Buche Daniels, wo Daniel eine Zeit lang den Tieren des Feldes gleich wird. Kierkegaard hat namentlich den Gedanken von Gottes absoluter, souveräner Macht die Darstellung beherrschen lassen.

In Bezug auf das Erdbeben drängt sich noch eine andere Frage hervor. Wie hat das große alles umstürzende Verstehen, das in dem „Erdbeben" besprochen wird, die Wiedersehensfreude zwischen Vater und Sohn abgelöst? Liegt es nicht nahe anzunehmen, daß Vater und Sohn sich miteinander ganz ausgesprochen haben? Den Vater hat vielleicht ein innerer Drang dazu bewegt; ein Verlangen, sich ganz bloß zu legen und dadurch die Angst vor dem Guten ganz zu überwinden; er hat gerade oft den Wunsch nach einem alten, ehrwürdigen Beichtvater ausgesprochen[3]); und vielleicht hat er auch gemeint, dadurch auf den Sohn einwirken zu können. Möglicherweise ist er zu dieser Beichte mit dem Gebet gegangen, daß der Sohn durch das von ihm gebrachte schwere Opfer ein Eingeweihter Gottes werde; es war irgend etwas in seinem eigenen Leben, was dem Sohne zum Anstoß geworden war; nun mußte er sich ganz aussprechen, um möglicherweise den Schaden, den er angerichtet hatte, wieder gut zu machen. Und das Gebet des Vaters ging in Erfüllung: „Das Erdbeben" wurde von der plötzlichen Freude abgelöst. Während des Gespräches hat er auch die Verfluchung Gottes gebeichtet, gleichzeitig mit der Angst vor der Vertilgung seines Geschlechtes zu seinen Lebzeiten. So kann man sich

[1]) Vgl. XIII 566. [2]) VI 336ff. [3]) II A 20.

den Titel erklären, den Sören über die im Herbst 1838, gerade nach des Vaters Tod, erscheinende Schrift über H. C. Andersen setzte: „Aus den Papieren eines noch Lebenden." Trotz der Erwartung des Vaters war er nicht gestorben.

Der Zeitraum zwischen der plötzlichen Freude am 19. Mai und dem Tode des Vaters am 8. August ist eine Zeit gewesen, wo er die überwältigenden Eindrücke von Licht und Finsternis oft nicht meistern konnte. Das können wir aus einem Briefe sehen, geschrieben an seinen Freund Emil Boesen, den Sohn des Justizrats Boesen, der zu dem steten Umgangskreise der Kierkegaardschen Familie gehörte. Der Brief zeugt von einer lange vorhandenen inneren Zerrissenheit, die noch anhält[1]):

Ist mein ganzes Leben nicht so verpfuscht, daß da, – wenn es nicht gerade geschieht, quia absurdum est, – unmöglich Sinn hineinkommen kann? . . . . . Was ich brauche, ist eine Stimme, durchdringend wie Lynceus' Blick, Entsetzen erregend wie das Seufzen der Giganten, anhaltend wie ein Naturlaut, mit einem Umfang vom tiefsten Baß bis zu den höchsten, schmelzenden Brusttönen, mit einer Modulation vom heiligsten, leisen Flüstern bis zur feuersprühenden Energie der Raserei. Das ist's, was ich brauche, um Luft zu bekommen, um das aussprechen zu können, was mir auf der Seele liegt, um sowohl des Zornes wie der Sympathie viscera zu erschüttern.

Er hat also auch nach der plötzlichen Freude Zeiten der Zerrissenheit erlebt, wie er sie an der Stelle gerade nach dem „Erdbeben" schildert[2]):

Zerrissen, wie ich in meinem Innern war, ohne alle Aussicht ein im irdischen Sinne glückliches Leben zu führen („daß es mir wohl gehe und ich lange lebe auf Erden"), ohne jede Hoffnung auf eine glückliche Zukunft – wie es am natürlichsten aus der historischen Beständigkeit häuslichen Familienlebens als einfache Folge hervorgeht – was Wunder da, daß ich in verzweifelter Desperation einzig und allein nach der intellektuellen Seite im Menschen griff, mich daran festklammerte, so daß der Gedanke an meine bedeutenden Geistesgaben mein einziger Trost war, die Idee meine einzige Freude, die Menschen mir gleichgiltig.

Dieser Zustand überdauerte auch den Tod des Vaters[3]), viele Aufzeichnungen jener Zeit, die von der inneren Zerrissenheit zeugen, sind in die Diapsalmata überführt worden, als Illustrationen der in der Tiefe der Seele des Ästhetikers ruhenden Schwermut[4]). Wir hätten das, nach der plötzlichen Freude, nicht erwartet; aber dann müssen wir unsere Gedanken nach der Wirklichkeit richten: kein Damaskuserlebnis bringt das Leben eines Menschen in Ordnung oder überhebt ihn der Versuchung in der Wüste oder macht einen Aufenthalt in Arabien überflüssig. Auf die Verklärung folgt das Zusammentreffen

[1]) C. Koch: Sören Kierkegaard og Emil Boesen 49, I 8. [2]) II A 806.
[3]) IX A 69. [4]) II A 333, 414*, 421, 548.

mit dem von Dämonen Besessenen. Das Erlebnis stellt eine Aufgabe an das Leben.

Und dennoch war er dem Christentum nähergekommen; eine eigentliche Bekehrung zum Christentum war die plötzliche Freude nicht; sie orientierte nicht in allen Fragen. Darum kann er auch in dem besprochenen Briefe an Boesen auf einen symbolischen Gebrauch der Verszeile „ein Kirchlein in der Ferne steht" anspielen, die beiden Freunden als Ausdruck ihrer Stellung zum Christentum geläufig war, und er schreibt, daß ihm die Kirche näher gekommen ist, er aber nicht mehr wie Zuhörer ist. In einer Aufzeichnung[1]) vom Juli heißt es: „Es dauert doch lange, ehe man sich in die göttliche Ökonomie hineinfindet, darin zuhause ist, man tastet zwischen mannigfachen Stimmungen umher, weiß nicht einmal, wie man beten soll." Am Tage vorher war er zum ersten Mal zum Abendmahl gegangen, und ein paar Tage nachher schreibt er: „Ich will darauf hinarbeiten in ein weit innerlicheres Verhältnis zu Christus zu kommen." Und nun war sein Herz jedenfalls *einem* Menschen gegenüber durch tiefe Sympathie ausgeweitet: dem Vater[2]).

Wie danke ich Dir, Vater im Himmel, daß Du hier auf Erden für eine Zeit, wie die gegenwärtige, wo ich es so sehr brauchen kann, einen irdischen Vater bewahrt hast, der, so hoffe ich, mit Deiner Hilfe größere Freude daran haben wird, zum zweiten Male mein Vater zu sein, als er daran gehabt, es zum ersten Male zu sein.

Doch schon am 8. August 1838 starb er, in Frieden mit Gott[3]).

Mein Vater starb Mittwoch nachts um 2 Uhr. Ich hatte so innig gewünscht, daß er noch ein paar Jahre hätte leben mögen, und ich sehe seinen Tod als das letzte Opfer an, das er seiner Liebe zu mir brachte; denn er ist nicht von mir weggestorben, sondern *für mich gestorben*, damit, wenn möglich, noch etwas aus mir werden könne. Von allem, was ich von ihm geerbt habe, ist sein Gedächtnis, sein verklärtes Bild – verklärt nicht durch Dichtungen meiner Phantasie (denn dessen bedarf es nicht), sondern verklärt durch viele einzelne Züge, über die ich jetzt unterrichtet werde – mir das teuerste, und was ich am meisten versuchen will vor der Welt geheim zu halten; denn ich fühle wohl, daß ich in diesem Augenblicke nur *einen* habe, mit dem ich wirklich von ihm reden kann. Er war ein „vollgetreuer Freund".

Das der *eine* Emil Boesen gewesen ist, zeigt eine spätere Hinzufügung.

Die Erinnerung an den Vater.

Wir sind nun zu Ende mit der Schilderung des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn. Aus den Jahren ihres eigentlichen Beisammenseins stammen nur äußerst wenige Tagebuchaufzeichnungen;

[1]) II A 756, 232. [2]) II A 231. [3]) II A 243.

beinahe der ganze Stoff, den wir benutzt haben, stammt aus den späteren Jahren und ist von ihrer Stimmung gefärbt. In den „Taten der Liebe" ist einer der letzten Abschnitte überschrieben: „Die Liebestat, eines Verstorbenen zu gedenken[1])". Diese Liebestat vollbrachte der Sohn täglich sein ganzes Leben hindurch im Gebet[2]); die Erinnerung an den Vater wurde ihm eine Quelle des Lebens. Er hat Prof. Bröchner erzählt[3]), daß sein Vater immer gewünscht habe, daß er sein Examen machen sollte. „Solange mein Vater lebte, konnte ich jedoch meine Theorie, daß ich es nicht machen solle, verteidigen; als er aber gestorben war und ich dann seine Partei in der Debatte nehmen mußte, konnte ich mich nicht länger behaupten und mußte mich deshalb dazu entschließen mich zum Examen vorzubereiten." Er bestand es 1840. Die Aufzeichnungen dieser zwei Jahre sind von tiefer Schwermut gekennzeichnet, aber auch von einem zunehmenden Vertrauen auf die Gnade[4]); auch im Leben eines Christen gibt es Sommer und Winter, wie Gott es Noah[5]) verhieß. Das Gedächtnis des Vaters half ihm Gott finden. Daß Strenge und Liebe dasselbe sind, versteht er gut[6]). „Das ist gerade das Tiefe am Christentum, daß Christus uns sowohl Versöhner wie Richter ist." Durch dieses tiefe Sündenbewußtsein unterscheidet sich das Christentum auch von der Philosophie, die, weil sie optimistisch ist, eben niemals die eigentlich christlichen Bestimmungen erreicht[7]). Indem diese Erkenntnis zum Durchbruch kommt, hält er an der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Christentum fest, über die er schon im Oktober 1835 vollständig im klaren war; jetzt aber wählt er positiv das Christentum, der Philosophie zum Trotz. Es ist wahr, daß die Philosophie den Optimismus annehmen muß oder verzweifeln; Sören Kierkegaard hat aber jetzt selbst solche Krisen durchgemacht, daß er nicht mehr von der Möglichkeit träumt, ohne Reue zu Gott zu gelangen. Deshalb ist der Standpunkt „der Philosophie" prinzipiell gesprengt. Das wird schon im Jahre 1838 mit großer Klarheit ausgesprochen. Es ist entschieden, daß Augustin Recht hat.

Dann aber hat Hegel Unrecht und das auch noch aus einem anderen Grunde[8]). „Es gibt eine Anschauung der Welt, wo das Paradox höher als jedes System steht."

Daß relative Gegensätze mediiert (vermittelt) werden können, dazu brauchen wir wahrlich nicht Hegel, weil es in dem bekannten Satze liegt, daß sie unter-

[1]) IX 327 ff. [2]) IX A 71. 99.
[3]) Erinnerungen an K. in Det 19. Aarh. 1877, S. 341.
[4]) II A 293 ff., 303, 313. [5]) II A 457.
[6]) III A 30, 73 II A 252, 261, 376, 423, 545. [7]) II A 443, 517, C 55 ff.
[8]) II A 439, 454.

schieden werden können; daß absolute Gegensätze mediiert werden könnten, dagegen wird Persönlichkeit in alle Ewigkeit protestieren und dieser Protest ist inkommensurabel für das Assertum der Mediation, sie wird in alle Ewigkeit ihr unsterbliches Dilemma wiederholen: „Sein oder nicht Sein, das ist hier die Frage."

In diesem Satze ist der Gegensatz zu Hegel klar erfaßt. Die Mediation will das auslöschen, was das Erste und Letzte im Leben ist, den absoluten Gegensatz zwischen Gut und Böse, und damit löscht sie die absolute Verurteilung, die die Reue enthält, aus. Deshalb will Kierkegaard von der Mediation nichts wissen, er will an der Absolutheit des Gerichts und der Reue festhalten.

Diese Erkenntnis, daß das Christentum, eben als das „zwiegeborene", die Wahrheit ist, beherrscht namentlich die zentrale Auseinandersetzung, die gleich nach dem Examen 1840 stattfindet[1]). Daß in Gott Liebe und Gericht vereinigt sind in einer Weise, die das Herz fassen konnte, vor der aber der Gedanke haltmachen mußte wie vor einem Paradox, — das war ihm erst durch Hamann als eine Möglichkeit aufgegangen, und das hatten seine eignen Erlebnisse und die Erinnerung an den Vater befestigt. Die Verbindung zwischen der Erinnerung an den Vater und dem Kampfe gegen den Hegelianismus hat Johannes Climacus dichterisch verwendet[2]). Auf dem Friedhofe wird er Zeuge einer erschütternden Szene, wo ein alter Großvater mit dem Enkel über dessen Vater spricht, der da unten liegt und ihm den furchtbaren Kummer bereitet hat, durch gelehrte Spitzfindigkeit irregeleitet, den Glauben zu verlieren. Der Greis sagt zum Kinde:

Versprichst du mir bei meinem Alter und meinem grauen Haar; versprichst du mir bei der Feierlichkeit dieser heiligen Stätte, bei dem Gotte, dessen Namen anzurufen du schon gelernt hast, bei dem Namen Jesu Christi, in dem alleine Heil ist; versprichst du mir, daß du an diesem Glauben festhalten willst im Leben und im Tode, daß du dich von keinerlei Blendwerk betrügen lassen willst, wie sich auch die Gestalt der Welt verändre, versprichst du mir das?

Von dem Eindrucke überwältigt, warf sich der Kleine auf die Kniee, der Greis aber richtete ihn auf und drückte ihn an seine Brust. Daß dieses dichterisch ist, scheint mir in folgender Bemerkung zu liegen.

Obgleich nur Zuschauer, war ich doch tief ergriffen; in dem einen Augenblicke war es mir, als wäre ich selbst der junge Mann, den der Vater mit Entsetzen begrub; im andern Augenblicke war es mir, als wäre ich das Kind, das durch das heilige Gelöbnis gebunden war.

Nach dieser Begebenheit entschloß sich Johannes zu ermitteln, wo das Mißverständnis zwischen der Spekulation und dem Christentume liege. Die Bedeutung, die das Gedächtnis des Vaters gehabt hat, ist also diese: sein strenges Christentum, mit dem absoluten, sittlichen Ernste

[1]) III A 1—11, 211—6, 26, 39. [2]) VII 198ff.

und dem tiefen Sündenbewußtsein, war im Gegensatze zu der Hegelschen Verflüchtigung: das Christentum.

Daß der Vater in seinem tiefen Sündenbewußtsein Recht hatte, daran zweifelte der Sohn nie; aber er hat aus Liebe Unrecht getan, ein Kind wie einen Erwachsenen zu behandeln, aber auch dieses Leiden durch Liebe auszulöschen, ist Aufgabe des Kindes[1]). Jener Sohn, den der Vater unglücklich machte, wird, wenn er Großmut hat, den Vater dauernd lieben; und wenn er unter den Folgen leidet, dann wird er wohl bisweilen mißmutig seufzen und sagen: wäre es mir doch nie geschehen; aber er wird sich nicht der Verzweiflung ergeben, er wird dem Leiden entgegenarbeiten, dadurch, daß er sich hindurcharbeitet. Und indem er arbeitet, wird sein Kummer gemildert werden; bald wird es ihm mehr leid tun um den Vater als um ihn selbst; er wird den eignen Schmerz in der tiefen sympathetischen Sorge vergessen, indem er sich sagt, wie schwer es doch dem Vater gewesen sein muß, wenn er es verstanden hat — dann wird er mit immer noch zunehmender Entschlossenheit streben, sein Heil wird ihm um seiner selbst willen wichtig sein, ja, nun beinahe noch kostbarer um des Vaters willen — so wird er arbeiten: es wird schon gelingen. Und wenn es gelingt, dann wird er in der Freude der Begeisterung sozusagen den Verstand verlieren: denn welcher Vater hat doch so viel für den Sohn getan, welcher Sohn kann doch dem Vater so viel zu danken haben!

So wurde das Bild des Vaters verklärt, und es wurde ihm zur Richtschnur in seinem Gottesverhältnis. In den großen Ferien nach dem Examen unternahm Kierkegaard, nach dem Wunsche des Verstorbenen, eine Reise nach Jütland, um den Geburtsort des Vaters, das Dorf Saedding zu besuchen. Tief bewegt schreibt er[2]):

> Ich lernte von ihm, was Vaterliebe ist, und dadurch bekam ich einen Begriff von der göttlichen Vaterliebe, dem einzig Unerschütterlichen, dem wahren archimedischen Punkt.

Das war es, was er in seiner Auseinandersetzung mit sich selbst in Gilleleje gesucht hatte. Auch moralisch wurde sein Vater, wie Michael Nielsen ganz richtig gesehen hatte, der Mensch, dem er am meisten zu danken hatte[3]). Deshalb sind auch die meisten erbaulichen Reden ihm gewidmet. Sehr schön wird in der langen Beichtrede geschildert[4]), wie heilige Scheu vor einem Verstorbenen und zwar wie vor einem Verklärten, einen Menschen von der Zwiespältigkeit heilen kann. Diese Scheu bewegte ihn auch dazu die Sünde und das Leiden des Vaters schonend zu verheimlichen; und daraus entstand, wie im

[1]) VII 513, vgl. II 194. [2]) III A 73.
[3]) VII A 458, E. p. VI 566. [4]) VIII 159ff. VIII A 306.

Abschnitte von der Antigone geschildert[1]), der Konflikt seines Lebens. In Periander[2]), der wie ein Weiser sprach, aber wie ein Tor handelte, kann man ihn wiedererkennen; man hört sein kraftloses: „Heil dem, der es täte[3])", mit dem er sich mehr vernichtet als reuig unter Gottes Gebot beugt; man trifft ihn in dem reuigen David. Über allem aber wölbte sich Gottes unveränderliche Liebe, die sogar noch durch „den Augenblick[4])" hindurchklingt. Der Vater war es, der trotz allem Mynsters Predigten in Praxis umsetzte; hätte er nicht so zurückgezogen gelebt, wäre er nach Kierkegaards Meinung sicher verfolgt worden[5]). Die Erinnerung an seine Schuld dem Vater gegenüber hat es Sören wohl leichter gemacht den Vater in einem durch die Liebe verklärten Lichte zu sehen; auch dieser Zusammenhang zwischen tiefem Schuldgefühl und inniger Liebe wurde entscheidend für sein eignes Gottesverhältnis: die wahre Liebe zu Gott ist die Liebe, die Reue ist[6]).

Der dunkle Punkt in Kierkegaards Leben.

Es wäre unrichtig, diesen Abschnitt nicht mit einer genaueren Beschreibung des Krankhaften an der Persönlichkeit Kierkegaards abzuschließen[7]). Eine solche Beschreibung sammelt die verschiedenen dargestellten Eigentümlichkeiten und bildet die Grundlage für ein Verständnis der Krise seiner Verlobung und seiner Eigentümlichkeit als Schriftsteller.

Erstens war etwas rein Körperliches eng mit seiner Schwermut verbunden. Davon erzählt Henriette Lund[8]), daß es nach seiner Meinung von Bedeutung war, daß er als Kind von einem Baum heruntergefallen war und einen heftigen Schlag in den Rücken bekommen hatte[9]):

> Zart, dünn und schwächlich, beinahe in jeder Beziehung ohne die körperlichen Bedingungen, die nötig sind, um für einen ganzen Menschen gelten zu können so wie die anderen; schwermütig, seelenkrank, auf mancherlei Weise tief innerlich verunglückt: war mir doch eines beschieden: ein eminenter Verstand, wahrscheinlich, damit ich doch nicht ganz wehrlos sein sollte.

Von den mannigfaltigen Stellen, wo er von seiner leiblichen Schwächlichkeit spricht, ist dies nur eine. Augenscheinlich hat er die Empfindung gehabt, die solchen Menschen oft eigen ist, daß andere

---

[1]) I 131 ff. [2]) VI 303 ff. [3]) IV 126. [4]) XIV 277 ff.
[5]) VII A 352, IX A 84, vgl. II 240. [6]) II 195.
[7]) Man vermißt schmerzlich die Behandlung des ganzen in Heibergs „Sören Kierkegaards Barndom og Ungdom" gesammelten und geordneten Materials durch einen kundigen Arzt.
[8]) S. 8. [9]) E. p. IX 108.

immerfort ihre körperliche Schwäche bemerken, woraus eine Bestrebung diese demütigende Empfindung zu verbergen entsteht. Gegenstand des Mitleids zu sein, das konnte Kierkegaard nicht ertragen[1]). Auch das müssen wir bedenken, wenn wir die Empfindlichkeit dem Angriff des Corsaren gegenüber verstehen wollen.

Levin, der mehrere Jahre hindurch sein Sekretär war, erzählt[2]):

Vorigen Abend, bei cand. Gjödvad, saß er im Sofa, war so heiter, sprudelnd liebenswürdig gewesen; dann fiel er vom Sofa herunter; wir halfen ihm auf. „Ach, la – laß lie – liegen, bis es morgen das Mädchen ausfegt", sagte er stammelnd.

Vielleicht ist es nur ein Doppelgänger von diesem Bericht, wenn es in einer anderen Mitteilung aussieht, als geschähe ähnliches öfter; er sagte dann: „Erzähle es nicht wieder! Zu welchem Zweck sollen die Leute erfahren, was ich tragen muß." Es geht kaum an, bei diesen Schilderungen an epileptische Anfälle zu denken; und „der Pfahl im Fleische" würde dadurch nicht erklärt werden; zu oft wird er in Verbindung mit etwas Sündhaftem gesetzt. Eine genaue Schilderung eines körperlichen Leidenszustandes, der eine Folge von Überanstrengung war und dennoch mit seinem besonderen Leiden als ein Ausbruch desselben in Verbindung gesetzt wird, wird in einer Tagebuchaufzeichnung von 1851 gegeben[3]):

Sonntag, den 18. Mai, predigte ich in der Zitadelle. Es war mein erster, mein liebster Text, Jak. 1. Auch – ich gestehe es – mit dem Gedanken an „sie", nämlich, wenn es sie vielleicht freuen sollte, mich zu hören. Ich litt im voraus sehr viel von aller möglichen Anstrengung, wie immer, wenn ich meine körperliche Persönlichkeit brauchen soll. Ich hielt die Predigt. Es ging einigermaßen; ich sprach aber so leise, daß man darüber klagte, daß man nicht hatte verstehen können. Als ich nach Hause ging, befand ich mich sogar wohl, animiert. Meine Absicht war die gewesen, im Laufe des Sommers einige solche Predigten zu halten, selbstverständlich nach Ausarbeitung. Nun wurde es mir indessen klar, daß es eine abnorm lange Zeit in Anspruch nimmt, und daß es mich doch zu sehr angreift. Dann fiel es mir ein: Du kannst ja ex tempore predigen. Das überraschte mich. Ich hätte damit das Äußerste gewagt. Doch was geschieht? Am Montag war ich so kraftlos und matt, daß es furchtbar war. Mehrere Tage vergingen. Den Gedanken ex tempore zu predigen gab ich allerdings nicht auf; und dann wollte ich das christliche Ziel existentiell noch so weit hinaus wie möglich setzen. Ich fühlte jedoch, daß er meinem ganzen Wesen zuwider war. Ich wurde matter und matter, gab aber den Gedanken doch nicht ganz auf. Indessen mußte ich ihn für das nächste Mal doch aufgeben. Da wurde ich rein krank. Die unglückseligen, qualvollen Schmerzen, die die Grenze meiner Persönlichkeit bilden, fingen an sich furchtbar zu rühren, etwas, wovon ich in langer, langer Zeit verschont gewesen war. Einen Augenblick lang kam es mir so vor, als wäre es die Strafe für mein langes Zögern. Es ging mir immer erbärmlicher. Am Sonntag, dem

[1]) III 151, VIII A 161, X 2 A 433.
[2]) Heiberg 46, vgl. E. P. III 872. [3]) E. P. VIII 113f.

nächsten nach dem 18. Mai, las ich wie gewöhnlich meine Predigt von Mynster, und siehe da, die vom „Pfahl im Fleische" war an die Reihe gekommen: laß dir an meiner Gnade genügen. Das traf mich. Indessen wollte ich meinen Gedanken doch nicht aufgeben, meinte außerdem sogar mir Gewalt antun zu müssen. Nun wurden die Qualen größer. Da verstand ich es anders: daß ich wieder meine Grenze habe überschreiten wollen, und nun habe ich Frieden gefunden in dem Worte: laß dir an meiner Gnade genügen.

Dieser gebrechliche Körper hat ihn von Jugend an mit dem Tode vertraut gemacht. Darauf sind wir schon gestoßen, und wir werden sehen, daß die Erwartung des Todes 1846 eine große Rolle spielte. Dieser schwache Körper hat seine geistige Arbeit, die bei seiner Natur immer forciert wurde, erschwert; und doch mußte er geistig arbeiten, um sich der Schwermut zu erwehren; aber dann wieder konnte der zarte Körper den quellenden Geist nicht ertragen[1]). Ihm fehlt zum ganzen Menschsein die tierische Grundlage[2]). Möglicherweise meint er öfters nur dies, wenn er über das Mißverhältnis zwischen Seele und Leib spricht, das doch in keiner Beziehung zu seinem Geiste steht, d. h. es hat ihn nicht daran gehindert, jung zu werden in Gott[3]). Und dennoch läßt sich diese Erklärung nicht halten, z. B. nicht bei dem Gespräche mit dem Arzt, wo von einem Grundverhältnis in seinem Bau die Rede ist, das ihn daran hinderte das Allgemeine zu verwirklichen, d. h. zu heiraten.

Das Krankenjournal seiner letzten Tage[4]) vermutet, daß eine Rückenmarksentzündung die Todesursache gewesen ist; über deren Ursprung aber kann man sich kein zuverlässiges Urteil bilden. Er konnte nicht auf den Beinen stehen, aber sein Geist war bis zuletzt klar, was auch die Gespräche mit Emil Boesen beweisen.

In diese Schwermut und diese körperliche Schwäche hinein schlingt sich der Schmerz über seine Sünde und die Angst vor dem Rückfall, beides durch die Schwermut verstärkt. Die Predigt von dem „Pfahl im Fleische"[5]) beschäftigt sich ausschließlich mit diesen beiden religiös-moralischen Momenten. Daß beide Seiten, die körperliche und die moralische, miteinander verbunden sind, wird an einer Stelle auf folgende Weise ausgesprochen[6]): „Von der frühesten Zeit an habe ich mich in (sic) einem „Pfahl im Fleische" gesträubt, wozu sich auch das Bewußtsein von Schuld und Sühne gesellt hat"; er ist ein Büßer (Pönitierender)[7]). Und das alles wurde dadurch verstärkt, daß er

[1]) IX A 411, VIII A 27, VI A 103, XIII 559, T. Koch: Boesen S. 51—2.
[2]) E. p. VII 185. [3]) VII A 126, VIII A 87, X 2 A 134.
[4]) Ugeskrift for Läger 1913 Nr. 41.
[5]) V 106 ff., vgl. IX A 74. [6]) E. p. VIII 297, vgl. VIII A 554, B 10,3; 12*.
[7]) VIII A 119, XIII 567, u. a. m.

sich Regine gegenüber schuldig fühlte[1]). Doch kann der „Pfahl im Fleische" auch bloß das Leiden bedeuten[2]).

Von dem Leiden in diesem Sinne hat er oft gesagt, daß es dialektisch ist; d. h. daß es nie ausgemacht werden kann, ob es nur Leiden ist oder Schuld zugleich, ob er den „Pfahl im Fleische" überwinden konnte und sollte[3]). Das geht bis an die Grenze der Geisteskrankheit, ist[!] auf einem Punkte eine Art partiellen Irrsinns gewesen, so daß er nicht weiß, ob der Grund des Leidens Geisteskrankheit oder Sünde ist; so etwas ist unzertrennbar mit dem Genießein verbunden[4]). Es mag eine Kleinigkeit sein; aber des Kampfes wegen wird diese Kleinigkeit sehr wichtig[5]). Er kann das Wort „unverschuldet" für seine Leiden brauchen[6]); aber er kann auch den Gerichtsrat Wilhelm sagen lassen, daß man nur durch eigene Schuld schwermütig wird[7]). Einige dieser Aussprüche nähern sich in ihrer Klangfarbe der langen Stelle wo er das Leiden an sündhaften Zwangsgedanken schildert[8]); meiner Meinung nach ist es unmöglich, diese oder ähnliche Stellen zu verstehen, als ob von Schwermut allein die Rede wäre, dazu ist mit zu großer Entschiedenheit gesagt, daß es sündhafte Gedanken sind, von denen der Betreffende besessen ist.

Die Schwermut hat eine eigentümliche Geschichte in Kierkegaards Leben. Wir haben sie in einem Reichtum von Stimmungen während des langsamen Wanderweges der Bekehrung getroffen und ebenso nach dem entscheidenden religiösen Durchbruche; viele dieser Ausbrüche sind in den Diapsalmata dazu gebraucht, die zerrissene Persönlichkeit des Ästhetikers zu charakterisieren. Die Schwermut jagt ihn, geistig verstanden, von zuhause fort, in die Wirksamkeit als Dichter hinaus, und während er produktiv ist, taucht die Schwermut unter die Oberfläche des Bewußtseins; deshalb liegt eine so große Beruhigung in der Produktion[9]). Die Verschlossenheit und das Schweigen der Schwermut gehören also zusammen[10]):

> Siehe, Andersen kann das Märchen von den Galoschen des Glückes erzählen — aber ich kann das Märchen erzählen von dem Schuh, der drückt, oder vielmehr, ich könnte es erzählen; aber gerade, weil ich es nicht erzählen will, sondern es in tiefer Schweigsamkeit verberge, deshalb kann ich allerlei andres erzählen.

Der Grund des Schweigens ist teils, daß Gott zu ihm sagt[11]):

---

[1]) VIII A 100.
[2]) VIII A 156, 185, IX A 128, 208.
[3]) IV A 60, VII A 126, IX A 488.
[4]) X 2 A 61. V A 49, IV A 148—9, E. P. VII 298.
[5]) VI A 116, E. P. VIII 276. [6]) VIII A 161. [7]) II 168.
[8]) S. S. 41. [9]) V 146, VI 186, XI 175 ff., VIII B 158.
[10]) I 3, VIII A 44, IX A 411. [11]) VIII A 161.

Ich will nicht, daß du in dieser Weise vor den Menschen gedemütigt werden sollst, daß du preisgegeben werden sollst in diesem, deinem unverschuldeten Elend; aber im Verhältnis zu mir soll es dir helfen deine Nichtigkeit zu erkennen.

Gott hat ihn also vor dem Mitleid der Menschen schonen wollen[1]). Aber er ist auch verpflichtet zum Schweigen[2]). „Das Schweigen des individuellen Lebens gleicht der Jungfräulichkeit eines Weibes"; und das Schweigen hat auch seinen Grund in der Fürsorge für andere Menschen, daß er sie nicht in ihrem Glück stören will, wenn er sie merken läßt, wie unglücklich er ist[3]). Dazu kommt noch, daß er nicht von dem Reichtum seines Gottesverhältnisses mit den Menschen sprechen kann, weil es ihm wie ein Betrug erschiene, wenn er nicht gleichzeitig auch von seinem tiefsten Elend sprechen könnte[4]); das war ja gerade die Schwierigkeit mit Regine.

Dann hat auch lange Zeit ein tiefer Zweifel in ihm gewohnt[5]). Levin erzählt[6]), daß Kierkegaard einmal zu ihm gesagt habe, es sei ein Glück für ihn, Levin, daß er als Jude frei von Christus sei. Und wenn Kierkegaard ihm manchmal etwas aus dem neuen Testamente vorlas, konnte er in Tränen oder Schluchzen ausbrechen.

Bis 1848 hat Kierkegaard den „Pfahl im Fleische" als sein Kreuz stecken lassen; das hat seine Produktion gestützt, indem es seinen Geist zum höheren Fluge zwang; doch nun will er seine ganze Aufmerksamkeit darum sammeln den Dorn herauszuziehen; deshalb wendet er sich abermals an den Arzt[7]). Aus der folgenden Zeit stammen eine Reihe von Erwägungen, inwiefern es ein Leiden ist, das er tragen soll, oder eine Schuld, die er überwinden soll; das letztere kann Gottes Wille sein. Augenscheinlich sind seine einsamen Spazierfahrten im Geierwald („Gribskov"), von denen man allerlei schnurrige Dinge erzählte, ihm eine Hilfe gewesen, wenn Schwermut und Überarbeitung ihn schwach und schlaflos machten. Es kam aber die Zeit, wo es ihm eine Gewissensfrage wurde, ob er so vor dem „Pfahl" nachgeben durfte, ob er sich nicht mit Gottes Hilfe ausziehen lasse. Um die Osterzeit 1848 glaubte er ein paar Tage, daß der Grundschaden seines Lebens von Gottes Gnade weggeblasen sei; doch das war, wie sich zeigte, eine Enttäuschung; auch später erwähnt er sein Leiden in denselben Wendungen wie vorher[8]).

Dieses ganze geistleibliche Leiden ist dann wieder vergrößert worden durch bestimmte seeliche Eigentümlichkeiten. Erbliche Belastung und Erziehung bewirkten, daß ihm Unmittelbarkeit fehlte[9]):

---

[1]) V 148. [2]) V A 51, VII A 126. [3]) IX A 366. [4]) VIII A 554.
[5]) X 2 A 163, 185, 386. [6]) Heiberg 68. [7]) VIII A 156, 185, 645.
[8]) VIII A 650. — X 2 A 94, 243, E. P. VIII 121, 276.
[9]) XIII 567 f., VIII A 650, IX A 213, VIII 201 f., XIV 355, E. P. IX 160.

Wenn man Kind ist – und die anderen Kinder spielen, scherzen, oder was sie sonst tun; ach, und wenn man Jüngling ist – und die anderen Jünglinge lieben, tanzen, oder was sie sonst tun, dann – wiewohl man Kind oder Jüngling ist – Geist zu sein, welch fürchterliche Qual! Noch fürchterlicher, wenn man mit Hilfe der Phantasie das Kunststück zu machen versteht, auszusehen, als wäre man der jugendlichste von allen.

Von besonderer Bedeutung war es, daß sowohl seine Reflexion wie seine Phantasie einseitig entwickelt waren. Seine Reflexion hat ihn beständig gehindert, sich unmittelbar zu freuen; er wollte seine Freude verstehen[1]); dadurch wurde er zum reflektierenden Psychologen gebildet, sich selbst wie anderen gegenüber. In seinen Erinnerungen an Kierkegaard bespricht Bröchner diese eminenten Gaben, das Seelenleben anderer zu verstehen und zu durchschauen; doch der liebste Gegenstand seines Forschens war er selbst[2]):

Woran ich oft gelitten habe, war, daß das, was mein eigentliches Ich zu vergessen wünschte von Zweifel, Kummer, Unruhe hinsichtlich einer Weltanschauung, das suchte ein reflektierendes Ich gleichsam sich einzuprägen und zu behalten, teils als ein notwendiges und teils als ein interessantes Durchgangsmoment, aus Furcht davor, daß ich mir ein Resultat zugelogen hätte.

Die letzte Wendung zeigt uns den Punkt in seinem krankhaften Reflektieren, der ihn zu seinem Lebensberuf befähigt: Das Christentum in Reflexion zu übersetzen[3]). Seine Gedanken waren von Anfang an in Übereinstimmung mit denen Hegels[4]), wenn er sagt:

„Es ist ein großer Eigensinn, – der Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist." Das ist nach Hegel das Eigentümlichste an der ganzen neueren Zeit. Andererseits führt ihn das Verlangen danach, die Reflexion herrschen zu lassen, indem man sich selbst durch und durch klar wird, von der ersten Zeit an in eine Leidenschaft für Konsequens[5]); er schreibt an Emil Boesen[6]):

„Du hast Gefühl, ich habe Leidenschaft, aber über meiner Leidenschaft thront mein Verstand; aber mein Verstand ist wiederum Leidenschaft."

Diese Leidenschaft füllt sein Leben mit Leiden und macht ihn ungerecht den Menschen gegenüber. Er sieht nicht, daß die Reinheit des Herzens nur Eines zu wollen – wovon die lange Beichtrede[7]) handelt – Eins ist, und daß es etwas ganz andres ist, sein Leben mit der Konsequenz des Gedankens zu durchdringen; das ist eine ungeheuer seltene Gabe, ja, es ist sogar eine Unmöglichkeit, in einer

[1]) S. S. 18. [2]) Bröchner S. 343, II A 807, IV 325. [3]) XIII 578, 582.
[4]) Rechtsphilosophie 3. Aufl. 19. [5]) IV B 1, S. 110.
[6]) Forl. 89, vgl. VII A 109–10, 113, IX A 42, 161, 344, IX 343, XI 217.
[7]) VIII 133ff.

Welt, wo wir nur stückweise erkennen. In seinem eigenen Leben hat er ungeheuer darunter gelitten, daß er keine Form für sein Handeln finden konnte, die die Idee konsequent ausdrückte. Und er hat Menschen für etwas moralisch verurteilt, was moralisch indifferent war. Weil der Versuch, in seinem eigenen Leben die Idee konsequent auszudrücken, ihm Schmerzen verursachte, kamen ihm Alltagsmenschen, namentlich wenn sie hohe Stellungen einnahmen, lächerlich vor[1]), sobald er ihre Inkonsequenzen entdeckte. Er konnte sich mehr über „Gewäsch" ärgern, als er moralisch berechtigt war.

Andererseits lebte er sein Leben in der Phantasie. Diese Phantasie wurde nun zeitig nach innen Gott zugekehrt; und sie war, im Verein mit der Schärfe des Gedankens, die menschliche Voraussetzung für sein unvergleichlich tiefes und reiches religiöses Leben; insofern bahnte ihm seine Phantasie den Weg zu der tiefsten Wirklichkeit des Lebens. Mit dieser Wirklichkeit aber stimmte das Leben eben nicht, und das wurde ihm ein immer tieferes Leiden, als seine Seele nach und nach mit tiefer Sympathie erfüllt wurde. Wenn sich dann seine Phantasie nach außen wandte, dann hatte sie auf eine verzweifelte Weise die Wirklichkeit schon im voraus eingesogen[2]).

Darum finde ich so wenig Freude am Dasein, weil, wenn der Gedanke an etwas in meiner Seele erwacht, erwacht er mit einer solchen Energie, in einer so übernatürlichen Größe, daß ich mich recht eigentlich an ihm verhebe und die ideale Antizipation für mich so weit davon entfernt ist das Dasein zu erklären, daß ich vielmehr aus ihm wieder herausgehe, ohnmächtig das der Idee Entsprechende in ihm zu finden, zu unruhig und sozusagen nervenerschüttert, um mich in ihm auszuruhen.

In ihrer edelsten Gestalt erhält diese Eigentümlichkeit die Bedeutung einer Verachtung für jeden Gedanken, der nicht in Wirklichkeit umgesetzt wird. Im täglichen Leben tritt dieses unproportionierte Verhältnis zu der Welt in der krankhaften Weise hervor, womit er sich an Kleinigkeiten festklammert, bis sie riesengroß und angsterfüllt werden; wir erinnern uns der Worte über den partiellen Irrsinn. In Levins Berichten stoßen wir auf eine solche krankhafte Angst vor Feuer. Bröchner erzählt, daß Kierkegaard, wenn er ein Wachslicht auslöschte, es weit von sich entfernt hielt, aus Angst vor den schädlichen Luftarten. In noch größerem Maßstabe tritt dies Krankhafte hervor bei dem Angriffe des „Corsaren", wo er sich an der literarischen Verächtlichkeit und seiner eigenen Rolle blind stiert, bis es ihm vorkommt, daß das Ganze ein von ihm selbst durchdachter Plan ist. Das Mißverhältnis des Künstlers zur wirklichen Welt bekam er in hohem Grade zu fühlen.

[1]) I 27. [2]) II A 512, I 278.

Und bei diesem Phantasieleben wurde ihm die Wirklichkeit ausgehöhlt, er war über sie hinaus, ehe er sie erreichte, als ginge er in Siebenmeilenstiefeln; dadurch wurde er unglücklich. Der Ästhetiker in „Entweder – Oder" erzählt, daß er einen Menschen dieser Art gekannt habe[1]).

Er gehörte nicht der Wirklichkeit an, und doch hatte er viel damit zu tun. Er überholte sie beständig; und selbst wenn er sich ihr am meisten hingab, war er über sie hinaus . . . . . Er litt an einer exacerbatio cerebri[2]), für welche die Wirklichkeit nicht, oder höchstens nur auf Augenblicke, Reizmittel genug hatte. Er verhob sich nicht an der Wirklichkeit, er war nicht zu schwach sie zu tragen, nein, er war zu stark; aber diese Stärke war seine Krankheit.

Diese geistige Struktur ist in einer Menge von drolligen Bildern gezeichnet[3]). Sein Leben verlief nach zwei Deklinationen; es geht wie mit den sieben mageren Jahren, die allen Überfluß vergessen ließen, „nur daß das Phänomen sich nicht im Laufe von sieben Jahren wiederholt, sondern im Laufe weniger Tage, ja Stunden". Ihm fehlt der Komparativ, – wieder eine Quelle bitteren Lachens.

Wenn wir nun diese Untersuchungen über einen Teil der Eigentümlichkeiten von Kierkegaards Persönlichkeit vollendet haben, und wenn wir gesehen haben, daß etwas Krankhaftes an seinem Seelenleben ist, so ist damit Sören Kierkegaard keineswegs „erklärt". Durch Sonderbarkeit allein wird man nicht ein Kierkegaard. Das Wunderbare ist gerade, daß er dies von der Natur Gegebene so zu brauchen wußte, daß ein Lebenswerk daraus wurde, in dem alle seine Eigentümlichkeiten in den Dienst des Ganzen gestellt wurden. Zutiefst erreichte er das, indem er selbst Gott diente; rein menschlich war es von großer Bedeutung, daß er seine Krankhaftigkeit so kannte, daß er ihr in gewissem Sinne überlegen war und sie beherrschte.

[1]) I 278. [2]) Überhitzung des Gehirns.
[3]) II A 203, 328, 509–10, 553, 609, 674; V A 24; III B 180, 13.

II. Kierkegaards Verhältnis zu den geistigen Strömungen seiner Zeit.

Die Ereignisse der Jahre 1838–1841.

Wie wir gesehen haben[1]), hat im gewissen Sinne der Tod des Vaters Sören Kierkegaard zum Abschluß seines theologischen Studiums gezwungen. Er nahm einen Repetenten und studierte mit eisernem Fleiß; sein Lehrer bewunderte seinen Eifer; für ihn selbst war es eine schwere Zeit, „die längste Parenthese" seines Lebens, wie er an einer Stelle sagt[2]). Jedoch hat diese Pflichtarbeit offenbar einen günstigen Einfluß auf seinen ganzen geistigen Zustand gehabt. Mit der Willkürlichkeit seines früheren Lebens muß er brechen, und der gewöhnlichen Ordnung des bürgerlichen Lebens sich zu fügen, daran muß er sich gewöhnen. Und während des Studiums wächst er nach und nach tiefer in das Christentum hinein, wenn auch Perioden von tiefer geistiger Depression sich in das stille Wachstum unter demütiger Aneignung von Gottes Gnade hineinschlingen.

In den großen Ferien, nach dem Examen, unternimmt er dann die Reise in die Heimat des Vaters, die wir öfters erwähnt haben. Und in diesen Ferien hat er offenbar insofern sich besonnen, daß er meint, in ein entscheidend positives Verhältnis zum Leben treten zu sollen. Nach seiner Rückkehr leitet er die nähere Bekanntschaft mit Regine Olsen ein, die mit der Verlobung endet. Die Zeit seiner Verlobung währte vom 9. September 1840 bis zum 11. Oktober 1841. Aber gerade die gleiche Zeit ist ausgefüllt mit der Dissertation für den Magistergrad „Über den Begriff der Ironie, mit beständigem Hinblick auf Sokrates[3])." Am 16. Juli 1841 wird sie angenommen; am 16. September liegt sie fertig gedruckt vor; am 29. September wird sie verteidigt, also in den letzten zwei schrecklichen Monaten gegen das Ende der Verlobungszeit.

Schon im September 1837[4]) hatte Kierkegaard sich als Thema für eine Dissertation „Die Satire" mit Hinblick auf die römischen Satiriker

---

[1]) S. 76, 3. [2]) III A 35, II A 422, 497, 823.
[3]) XIII 95 ff. [4]) II A 166.

gedacht. Zuerst hat Hamann, danach Poul Martin Möller, „der glückliche Liebhaber des Griechentums, der Mitwisser des Sokrates", seine Gedanken auf Sokrates hingelenkt; Poul Möller namentlich in Gesprächen, von denen Kierkegaard eines als höchst interessant erwähnt[1]); es hat sich augenscheinlich um Kierkegaards Lieblingsthema: Ironie und Humor, und das Verhältnis des Sokrates zu seinen Schülern gedreht; Poul Möller hat die Gelegenheit zu einem Angriff auf Kierkegaards durch und durch polemischen Standpunkt benutzt: Jesus habe doch, rein menschlich, Johannes am meisten geliebt. Im März 1838 vom Sterbelager Poul Möllers empfängt Kierkegaard den Gruß mit der Bitte seinen Studienplan einzuschränken; vielleicht hat Poul Möller gewünscht, daß Kierkegaard einen Lehrstuhl an der Universität bekommen sollte. Vor der mündlichen Verteidigung der Dissertation wurde jedoch die Professur mit dem jungen Rasmus Nielsen, der später eine so große Rolle in Kierkegaards Leben spielte, besetzt. Als Sibbern ihn danach aufforderte um eine Anstellung als Dozent der Philosophie einzukommen, antwortete Kierkegaard, daß er sich dann jedenfalls eine zweijährige Vorbereitungszeit ausbedingen müsse. — „Wie können Sie sich denken, daß man Sie unter den Bedingungen anstellen will?" „Ja, ich könnte es ja auch wie Rasmus Nielsen machen, mich anstellen lassen ohne vorbereitet zu sein[2])."

Durch das Examen, die Verlobung und die Dissertation war Kierkegaard in ein mehr positives Verhältnis zum Leben getreten. Ja, er entschloß sich sogar nach der Verlobung dazu das Predigerseminar zu besuchen, sicher mit dem Gedanken daran, möglicherweise ein Pfarramt auf dem Lande zu suchen und dort mit Regine zu leben. Im Juli 1841 hielt er die vorgeschriebene Predigt. Die verschiedenen Entwürfe zu Reden und Gebeten jener Zeit sind oft von einer innern persönlichen Wärme durchströmt, die vielleicht mit den tiefen inneren Leiden der Verlobungszeit in enger Verbindung steht. Im großen und ganzen scheint der Einfluß Poul Möllers größer zu sein als die alles zersetzende Polemik; von Hamans Humor und dessen souveräner Verachtung der Welt nimmt er mehrmals Abstand[3]).

Die einheimischen Hegelianer.

Bis 1838 waren Kierkegaards Interessen wesentlich ästhetisch gewesen. Er hatte eifrig Goethe studiert, namentlich Wilhelm Meister und Faust; über die Faustsage hatte er eingehende Studien gemacht. Dadurch angeregt hat er Volkssagen und Märchen studiert und wiederum deren Verhältnis zu dem romantischen und klassischen Lebensideal unter-

[1]) II A 102. [2]) 19. Aarh. S. 352. [3]) II A 12, S. 16*, 442, III A 49.

sucht, und noch spezieller stürzt er sich mit ungeheurem Eifer und Interesse auf Untersuchungen über Ironie und Humor und deren Verhältnis zueinander. Man fragt sich, was seine Absicht bei allen diesen Studien gewesen ist. An einer Stelle sagt er[1]) über ein bestimmtes Werk, daß er darin, in Bezug auf sein Vorhaben, nichts Merkwürdiges findet. Die zerstreuten Interessen sammeln sich anscheinend um etwas wie eine „Geschichte der menschlichen Seele in der Kontinuität der seelischen Zustände"; einen derartigen Plan hat er schon September 1837 gehegt[2]).

Gleichzeitig mit dem religiösen Durchbruche fangen auch seine Interessen an, sich von dem Ästhetischen nach dem Philosophischen zu verschieben. Vor allen Dingen fühlt er selbst die Notwendigkeit einer zentralen gedanklichen Abrechnung, namentlich die Notwendigkeit einer aufgeklärten Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, zwischen Philosophie und Theologie. Eigentlich kommt er ziemlich schnell zu einer Anschauung, die, konsequent durchgeführt, ihn in einen unversöhnlichen Gegensatz zur Philosophie hätte bringen müssen. „Die Philosophie muß den Optimismus annehmen oder verzweifeln", — diese Erkenntnis ist der Ausgangspunkt für seine Orientierung im Leben; und sie ist auch der Hintergrund für unverhohlene, zeitweise hervorbrechende Äußerungen über den Vorzug des Paradoxes vor jeglicher Art, die Gegensätze mit Hilfe des Denkens abzuglätten[3]). Noch wichtiger jedoch ist ein Gedankengang, der beim Lesen einer deutschen hegelschen Schrift in seinem Bewußtsein auftaucht. Diese entscheidende Stelle[4]) soll hier ganz zitiert werden; eine Menge andrer Stellen gruppieren sich um sie:

Indem ich bis zu diesem Punkte gelangt bin, kann ich die Bemerkung nicht zurückhalten, daß der Grund, weshalb so viele Schriften der neueren Philosophie, wenn die Bewunderung sich erst gesetzt hat, die ein jeder ihrem Talent zollen muß, eine so wenig eigentlich befriedigende Ausbeute hinterlassen, — der ist, daß ihre ganze Aufmerksamkeit auf Fragen gerichtet ist, die in dem christlichen Bewußtsein nie zu Worte gekommen sind, und sich um Probleme drehen, die die Annahme rechtfertigen, daß das Verhältnis zwischen Gott und Menschen eine Wirklichkeit ist, während das christliche Bewußtsein, ohne nach dieser conditio sine qua non[5]) zu fragen, die Konkretionen aufzufassen sucht, die dieses Verhältnis sich gegeben hat. Wenn daher Schaller hier den Begriff Versöhnung entwickelt, dann entwickelt er bloß die Möglichkeit von Gottes Verhältnis zu den Menschen, dabei kann man mit gutem Grund ihm einräumen, daß es nur stattfinden kann unter der Voraussetzung von Gottes persönlichem Dasein; doch dadurch ist der zürnende Gott noch nicht versöhnt; und die Befriedigung und Ruhe, die man in solcher Antwort findet, ist rein illusorisch, da diese Frage keine reelle Bedeutung für das christliche Bewußtsein hat, wohl aber große Bedeutung für philosophische „Vorstudien".

[1]) I C 83. [2]) II A 163, vgl. 661. [3]) II A 439, 454, 755, III A 108.
[4]) II C 55, vgl. II A 440, 443, 517, 790, III A 1, 3, 39, 211, 216.
[5]) Unerläßliche Bedingung.

Durch diesen Gedankengang zieht er die Konsequenz aus der Resolutheit, mit der er sich kraft seiner eigenen Erfahrungen der augustinischen und nicht der pelagianischen Auffassung des Christentums angeschlossen hat. Liegt die Menschennatur im Bösen, dann können alle philosophischen Untersuchungen nichts weiter als „Vorstudien" sein; und dieser ganze philosophische Faden reißt bei der Sünde ab. Wenn es Sünde gibt, dann kann die Philosophie nicht ausrichten, was sie ausrichten wollen muß, d. h. sie kann die vollendete Erkenntnis, wo alles in Gott begründet ist, so wie „der Faust unserer Zeit" wollte, nicht geben. Mit der Sünde als neuer Voraussetzung, und auf der Gnade als dem neuen Anfang, der „neuen Unmittelbarkeit", wird die christliche Theologie aufgebaut. Das meint Kierkegaard, wenn er in seinen Schriften Hegel beschuldigt, den Glauben als „das Unmittelbare" aufzufassen. Der christliche Glaube entsteht erst, nachdem die Tatsache der Sünde radikal mit dem Gedanken gebrochen hat, daß Gott in dem unmittelbaren Leben zu finden sei[1]). Erst wenn man die zentrale Bedeutung des Bösen für alle Gedanken Kierkegaards verstanden hat, kann man auch seine Neigung, sich in das Mysterium des Bösen zu vertiefen, begreifen[2]). Wie in Lenaus Faust ist die Leidenschaft die Wahrheit zu erkennen, selbst durch Schuld, die Wurzel dieser Gedanken; gerade bei der Erwähnung von Martensens Besprechung von Lenaus Faust tauchen sie zuerst auf. Es ist klar, warum diese Leidenschaft für die Erkenntnis der Wahrheit mit der tiefen Angst verbunden ist, mit dem Moment des tremendum[3]), das in Kierkegaards Religiosität so eigentümlich ist; sie ist mit dem Grauen vor der Wirklichkeit der Sünde durchdrungen, wie man es auf dem Wege zu Gott erlebt.

Ob wohl nun diese Gedanken einen entscheidenden Bruch mit Hegel ankündigen, einen Bruch, der auch auf andre Weise sich zu erkennen gibt, so hat Hegel doch durch seine ungeheure Genialität noch so viel Macht über Kierkegaard, daß die Gedanken des Bruches noch nicht durchdacht sind. Darum kreuzen sich auch diese antihegelschen Stellen mit andern, die in der Richtung von Hegels Gedankenaufbau liegen[4]); und das geschieht lange nach Kierkegaards religiösem Durchbruch. Hat man nicht den Blick für diese Doppelheit, dann ist der Hegelianismus der Dissertation sehr schwer zu erklären.

Von den dänischen Hegelianern traten in dieser Periode nur Hei-

[1]) III 118, IV 282, vgl. Erdmanns Vorlesungen über Glauben und Wissen S. 27 f. Rasmus Nielsen: de speculativa historiæ sacræ tractandæ methodo 1840 § 20, und die Auseinandersetzung zwischen Heiberg und Martensen in Maanedsskrift für Litteratur 1836, S. 515 ff. und Perseus, S. 35.

[2]) II A 599, 603, 605. [3]) Furcht und Zittern. [4]) III A 5, 9.

berg, Martensen und Rasmus Nielsen auf. Im Jahre 1840 erschien A. P. Adlers Dissertation „Die isolierte Subjektivität in ihren wichtigsten Gestalten", eine Schrift, die Kierkegaard sofort als Ausgangspunkt für antihegelische Aufzeichnungen im Tagebuch[1]) benutzt. Heiberg kommt noch mit heiler Haut davon. Bröchner erzählt, daß Kierkegaard Heiberg als einen außerordentlich bedeutenden Ästhetiker[2]) angesehen und als solchen bewundert hat. Auch ein Artikel im „Fädrelandet", der voll beißenden Hohnes gegen Rasmus Nielsen und andre Hegelianer in Dänemark ist, enthält kein Wort gegen Heiberg. Es war jedoch Heiberg, der den Hegelianismus in Dänemark eingeführt hatte. Er war Lehrer an der königlichen höheren Militärschule und hielt verschiedentlich Vorträge über spekulative Logik, eine ziemlich genaue Wiedergabe des hegelischen Systems. Mit dem Denken die Tiefe der menschlichen Gedanken zu ergründen, das war der Gipfel der Bildung; zu ihm wollte Heiberg die Jungen führen; denn das war Hegels Großtat, das Epochemachende. Und den diesen Kursus im Jahre 1834 einleitenden Vortrag bespricht Martensen nach seiner Rückkehr aus dem Auslande in der Monatsschrift für Literatur 1836[3]). In dieser Besprechung preist Martensen Hegels philosophische Gedanken als die Gedanken, mit denen eine neue Ära in der philosophischen Welt anfängt, indem die Philosophie endlich den rechten, den absolut voraussetzungslosen Anfang gefunden habe. Gleichwohl meint Martensen, daß man nicht mit Hegel einig sein kann; dagegen bekommt man keinen rechten Einblick darein, wie er sich die Begründung des Standpunktes über Hegel hinaus gedacht hat, den er ankündigt. Wo Kierkegaard in seinen Tagebüchern auf diese Besprechung kommt, macht er sich lustig über dieses Bockspringen über Hegel hinaus in einen Standpunkt, der nur angekündigt wird, und er läßt recht deutlich durchblicken, daß er Martensens Gedanken für ganz unoriginal hält, von der Bekanntschaft mit Baader in München herstammend, weshalb man diese Abhandlung auch „ein fliegendes Blatt aus München" nennen könnte. Diese Auffassung von Martensen hält Kierkegaard auch fest, nachdem Martensen in seiner lateinischen Lizentiaten-Dissertation über „Die Autonomie des menschlichen Selbstbewußtseins in der dogmatischen Theologie unserer Zeit" seine eigene Grundlegung der Theologie gegeben hat. Immer wieder stoßen wir auf Spott über die Theologen, „die über Hegel hinausgekommen sind".

Trotzdem waren Martensens Vorlesungen die einzigen, die Kierkegaard einigermaßen regelmäßig während seiner Vorbereitung aufs Examen besuchte. Wir haben sauber geschriebene Kollegshefte, die Mar-

[1]) III A 1 ff. [2]) 19. Aarh. S. 346, vgl. XIII 400.
[3]) II A 7, 11, 50, 52, 260, 597, vgl. I A 328.

tensens Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie und über die spekulative Dogmatik wiedergeben. Offenbar ist ihm viel daran gelegen sich in die moderne Theologie einzuarbeiten; und das einzige, womit er sich das theologische Studium versüßt hat, sind diese Überlegungen, die wirklich zu jener Zeit sein ungeteiltes Interesse hatten. Deshalb hat er die Vorlesungen des jungen Privatdozenten gehört und ins Reine geschrieben. Vergleicht man diejenigen zentralen Gedanken Kierkegaards aus diesen Jahren, die sich um den Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie drehen, mit denen Martensens, dann ist es unbedingt nötig, daß man Klarheit über folgende Frage anstrebt: Warum haben alle diese Gedanken, mit denen Martensen seine Mitwelt begeisterte, keine Gnade bei Kierkegaard gefunden? Wie kommt es, daß Kierkegaard jetzt und später Martensen für einen unbedeutenden Denker hielt?

Martensen kämpfte für die Erkenntnis, daß das religiöse Verhältnis das tiefste Verhältnis in der menschlichen Persönlichkeit sei und über dem Erkennen und allem übrigen Geistesleben stehe. Im Gewissen erfährt der Mensch dies unausrottbare Verhältnis zu Gott, in welchem Gott der schaffende ist. Der Mensch ist sich nicht selbst Gesetz für sein Handeln und Denken, sondern Gottes Gesetz unterworfen. „Darum kann man nicht, ohne sich selbst zu widersprechen, zugleich die Unabhängigkeit der Vernunft behaupten und den Glauben an einen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat, predigen." Nun wird entwickelt, wie die ganze christliche Wahrheit aus diesem Gottesverhältnis hergeleitet wird; und es wird ausdrücklich klargelegt, warum die verschiedene Betrachtung der Sünde nicht mit in die Untersuchung hineingezogen wird. Um das System der Autonomie in seinem Unterschied von dem christlichen im Grundrisse darzustellen, ist die Auffassung der Sünde nicht notwendig. „Übrigens ist es unsere Überzeugung, daß die ewige Wahrheit und ihr wesentlicher Typus der Sünde wegen keine Veränderung erlitten hat, so daß das substantielle Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf dasselbe bleibt." „Es wird also nicht notwendig sein, in eine Kritik über die allgemeinen Grundsätze der Dogmatik eine Lehre über die Sünde aufzunehmen, da alles in dieser Beziehung geradezu eine Folge dessen ist, was in den ewigen Voraussetzungen liegt, in denen das fundamentale Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf seinen Grund hat."

Denkt man sich nun Kierkegaard diese Gedanken-Entwicklungen lesen, in denen obendrein das Verhältnis zu Hegel immer die am wenigsten vollständige Behandlung bekommt, und bedenkt man, daß für Kierkegaard die Erfahrung der Sünde eine bodenlose Tiefe zwischen Philosophie und Theologie offenbart, dann kann man sehr leicht ver-

stehen, daß Kierkegaard das Ganze ohne weiteres beiseite gelegt hat, darüber tief enttäuscht, daß hier auch nur „Vorstudien" seien, indem die Konkretion, die innerhalb des Christentums dem Gottesverhältnis durch die Sünde eigen ist, gar nicht mitgedacht ist. Für Kierkegaard handelt es sich um die Frage, wie man dies friedliche Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie — friedlich, wenn man nur das Gottesverhältnis das sein läßt, was alles trägt — wie man also dies harmonische Verhältnis aufrichten will, wenn doch die Sünde so ist, wie Kierkegaard sie erfahren hat und wie das Christentum es meint. Alles, was Martensen gibt, sind „Vorstudien"; und sagt er etwas, womit er über Hegel hinausgekommen ist, dann fehlt die Begründung, denn die Sünde ist nicht mitgedacht.

In seiner stillen Kritik des Hegelianismus bekam Kierkegaard an Bischof Mynster eine Stütze[1]). In der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift" S. 261 (der dänischen Ausgabe) nennt Kierkegaard Mynster als den, der den Grundsatz des Widerspruches den Hegelianern gegenüber verteidigt habe, und sowohl von Martensen, wie Heiberg bekämpft worden sei. Es wird hier auf eine Abhandlung Mynsters in einer Zeitschrift von 1839 angespielt, wo er geltend macht, daß es in letzter Instanz ein Entweder — Oder gibt, dem niemand entgeht. Mynster sagt es von der Wahl zwischen Rationalismus und Supranaturalismus, hier gilt ein: Entweder das eine oder das andere. Kierkegaard hat sich sicher über diese Abhandlung gefreut und auch verstanden, daß der moralische Adel des Menschen auf dem unerschütterlichen Festhalten an diesem Entweder — Oder beruhe. In diesem letzteren Sinne benützt er Mynsters Gedanken in der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift". Zweifellos hat Kierkegaard schon in seiner Tagebuchaufzeichnung Juni 1839[2]): „Daß absolute Gegensätze nicht mediiert werden können", die Hilfe angenommen, die Mynster ihm geboten hat. Damals war Mynster noch das große Paradigma für alles wahre Christentum, der würdige und bedeutende Pastor des Vaters.

Der Hegelianismus der Dissertation.

Im ersten Augenblick scheint es recht sonderbar, daß sich Kierkegaard in seiner Dissertation über „den Begriff Ironie" wesentlich noch in hegelischen Bahnen bewegt. Und zwar nicht nur formell, wie etwa darin, daß der Standpunkt des Sokrates in drei Kapiteln als Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit der Auffassung entwickelt wird; sondern auch reell. Der ganze Gedankengang wird von einem echt hegelschen Grundgedanken getragen: es gibt negative kritische Zeiten; aber diese

[1]) Siehe Kuhr: Modsigelsens Grundsaetning, S. 7ff. [2]) II A 454.

Negativität ist die List der Idee, mit der der Geist sich einen Weg zu tieferen und wahreren Gestaltungen bahnt; solch eine negative Zeit ist die des Sokrates gewesen, und er selbst war die fleischgewordene Negativität. Kierkegaard teilt Hegels Auffassung, daß die Zeit der Sophisten die Zeit in Griechenlands Geschichte war, wo die alte Zeit vergangen war; es hatte eine Zeit gegeben, wo das griechische Volk unmittelbar in den gegebenen gesellschaftlichen Verhältnissen lebte und sie als religiöse Grundlage des Lebens empfand; deshalb beugten sie sich ohne zu reflektieren unter die dem Staats- und Familienleben einwohnenden Normen; Hegel nennt dies „die schöne Sittlichkeit". Aber der vorwärtsschreitenden Reflexion gegenüber kann diese Unmittelbarkeit und Gewißheit nicht standhalten. Keiner der tragenden Werte des Lebens kann sich behaupten, wenn das Nachdenken einen Beweis für ihre Wahrheit fordert; sie werden von den Sophisten aufgelöst, die sie dem Gutdünken des einzelnen preisgeben. Nach Hegels Meinung[1]) ist es nun die Großtat des Sokrates, daß er das Attentat der Sophisterei auf den stubstantiellen Inhalt des Lebens durchbrochen hat; er hat gegen den alles auflösenden Subjektivismus den Gedanken: das An-und-für-sich-Seiende, das objektiv Gute, die Werte, die zu erkennen die Aufgabe des Subjektes ist, entgegengestellt. Dies vom Subjekt anerkannte, An-und-für-sich-Seiende, hat Sokrates als das Gute geltend gemacht, und Plato hat es später, namentlich im Staate, näher entwickelt.

So weit Hegel. Kierkegaard ist mit Hegel darin einig, daß der Rhythmus des griechischen Geisteslebens zu Zeiten Sokrates' so ist. Doch gibt er Sokrates eine weniger positive Lebensaufgabe. Sokrates hat dies Positive nicht selber besessen, sondern bloß mit unbeugsamer Konsequenz die Auflösung dessen, worauf die Zeit ihr Leben gründete, durchgeführt. Seine Unwissenheit um das An-und-für-sich-Seiende, war der letzte Inhalt seiner eigenen Seele; er suchte bloß dies objektiv Sichere, das An-und-für-sich-Seiende; und er geriet in dies fruchtlose Suchen fortwährend durch die alles zersetzende Reflexion, die in Unwissenheit endete. Dieser Standpunkt, auf dem man sich allen bestehenden Verhältnissen gegenüber überlegen fühlt, der aber selbst nichts Bestimmtes, woraus man mit innerer Gewißheit leben könnte, sein eigen nennt, das ist die Ironie als Lebenssphäre, als Übergang von der unmittelbaren zu der selbstbewußten Sittlichkeit. „Was[2]) Sokrates nun von dem spekulativen Eindringen in die hinter dieser Unwissenheit sich verbergende, nur geahnte Positivität abhielt, war selbstverständlich der göttliche Beruf, die Welt eben hiervon zu

[1]) XIII 298f. [2]) XIII 256.

überzeugen. Er war nicht gekommen, um die Welt zu erlösen, sondern um die Welt zu richten[1])." Das Verhältnis Sokrates' zu der Jugend, die für ihn begeistert war, beruhte also auf ihrer Genossenschaft in der Negativität der Ironie.

Im Vergleich mit dieser reinen Negativität bei Kierkegaards Sokrates findet sich doch bei dem hegelischen Sokrates ein beginnendes, positives Verhältnis zu dem Leben der Welt und seinen Aufgaben. Aber es ist nach Hegel auch nicht mehr als ein anhebendes Verhältnis. Erst Plato erkannte, daß in dem großen Ganzen des Staates der einzelne seine Befriedigung finden solle; da sei sein Platz; da könne sein sittliches Streben im Dienste der Idee in dem pulsierenden Leben des Staates aufgehen. Bei diesem Fortschritt von Sokrates zu Plato steht Hegel ganz auf Platos Seite: sich selbst als Glied einer umfassenden Totalität zu finden, das ist die Aufgabe des Menschen.

Aber es ist merkwürdig zu sehen, bis zu welchem Grade Kierkegaard in der Dissertation auf Seiten Hegels ist; er wirft Sokrates vor, daß er „nicht weiter" ging[2]) als bis zur Unwissenheit, nicht in ein positives Verhältnis zu dem Bestehenden trat. In diesem Zusammenhange klingt es beinahe wie ironische Selbstkritik, wenn Kierkegaard sagt: „Selbst in unseren Staaten ist ein Rentner doch immer eine zweideutige Person." Und erst recht redet Kierkegaard Hegel nach dem Munde, wenn er erklärt, der Grund dafür, daß Sokrates nicht weiter ging, nicht ein wahrhaft ernstes, positives Verhältnis zum Staate erreichte, sei gewesen, „daß der wahre Ernst erst in einer Totalität möglich ist"[3]). Eine solche Totalanschauung hatte ja gerade Hegel.

Diese ganze erzhegelische Betrachtung muß uns ja nun wundern, da wir wissen, daß Kierkegaard zwei Jahre vorher mit Hegel fertig geworden war. Schon 1835 wußte Kierkegaard, daß innerhalb einer philosophischen Totalanschauung, wie sie „der Faust unserer Zeit" suchte, kein Platz für das Christentum sein konnte; und 1838 ist es ihm ganz klar, daß das Paradox über der Philosophie steht und daß die Philosophie nur „Vorstudien" gibt, wenn sie sich an einer zusammenhängenden religiösen Totalanschauung versucht; alles verändert sich, wenn man nach der Sünde in einem wiedergeborenen Dasein neu anfängt. Wie geht es zu, daß er inzwischen 1840–1841 wieder in den Hegelianismus zurückgefallen ist?

Es ist kaum eine hinreichende Erklärung, daß Kierkegaard gerade damals die Möglichkeit erwogen hat, seinem Leben als Rentner zu entsagen. Unter den verschiedenen Lebensaussichten waren sowohl ein Lehrstuhl an der Universität wie ein Pfarramt auf dem Lande;

[1]) Vgl. Hamann I A 237, XIII 297. [2]) XIII 260. [3]) XIII 311.

somit stand er im Begriff in ein positives Verhältnis zum Leben zu treten; das hatte die Erinnerung an die beiden teuren Verstorbenen, den Vater und Poul Möller, bewirkt. Doch das alles erklärt nicht den Hegelianismus der Dissertation. Sein positives Verhältnis zum Leben wurde ja auch durch die Leiden der Verlobung weniger positiv.

Der Zusammenhang kann nur der sein, daß im Gedankengang Kierkegaards zwei Schichten enthalten sind: eine allgemein religiöse und eine christliche. Die allgemein religiösen Gedanken bewegen sich ganz in hegelischen Bahnen, in ihnen ist die Ironie nur Durchgangspunkt. Darum ist die Ironie des Sokrates berechtigt, weil sie ein notwendiger Durchgangspunkt war; das Subjekt mußte zum vollen Bewußtsein seines eigenen, absoluten Wertes erwachen, um selbstbewußt sich die Werte anzueignen, auf denen man unbewußt sein Leben aufgebaut hatte; an der Stelle, wo das Erwachen geschieht, ist die Ironie und ihre Negativität berechtigt, ja sogar ein notwendiges Glied in der Bewegung in Richtung auf Geist. Dagegen ist die romantische Ironie, die gleichfalls die substantiellen Werte des Lebens auflöst, ganz unberechtigt: sie drückt nur eine Bewegung, weg vom Geiste, aus. Das wahre Verhältnis zum Kulturleben ist ein positives Verhältnis, in dem man sich verständnisvoll das Leben des Ganzen aneignet und in dem die Ironie nur als beherrschtes Moment[1]) dabei ist, indem sie dazu dient, jegliches Streben ins Grenzenlose zu kappen und das ne quid nimis[2]) einzuschärfen. Die Ironie kappt ab, was über die rechte Grenze hinaus will. „In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister." Mit diesem Goetheschen Standpunkt: „Die Ironie als beherrschtes Moment", schließt die Dissertation.

Jedoch alle diese Gedanken, die einen gut hegelischen Sinn ergeben, betreffen nur die allgemeine, religiöse Schicht, nur damit beschäftigt sich die Dissertation. Das Christliche liegt in einer tieferen Schicht, in der die Tiefe des Sündenbewußtseins die philosophische Totalanschauung hindert; mit dieser Schicht beschäftigen sich die Gedanken der Philosophie gar nicht. Alle Gedanken der Philosophie sind nur vorläufig, sind nur „Vorstudien"[3]), geben nur den allgemeinen, religiösen Hintergrund, den das Christentum ja auch nicht entbehren kann, doch wenn man sie in das Christliche selbst hineinmischen wollte, dann verfälscht man es. Das religiöse Problem lagert sich also in zwei Gedankenschichten ab. Die eine betrifft die Wirklichkeit des Gottesverhältnisses an und für sich; damit beschäftigt sich die Philosophie, indem sie diese Voraussetzung des Christentums im Kampfe gegen den geistes-

[1]) XIII 388ff. [2]) Nicht zu hoch. [3]) S. S. 77.

verleugnenden Naturalismus und die geistesauflösende Ironie behauptet; die Philosophie strebt eine Erkenntnis der Welttotalität als in Gott ruhend an. Das ist's, was Hegel erreicht zu haben meint. Die zweite Gedankenschicht betrifft Sünde und Gnade, den konkreten Inhalt des Christentums; mit der Durchführung dieser Gedanken wird eine philosophische Totalauffassung unmöglich; die Philosophie kann sie nicht meistern. Der Hegelianismus der Dissertation beruht somit darauf, daß Kierkegaard sich mit Absicht auf die erste Gedankenschicht beschränkt hat.

Beim genaueren Zusehen entdeckt man auch, daß der Hegelianismus der Dissertation nur unvollständig ist. Wäre sie ganzer Hegelianismus, dann müßte ihr das Innere in dem Äußeren aufgegangen sein. Jedoch an der Wahrheit des philosophischen Satzes: daß das Äußere das Innere, das Innere das Äußere sei, zweifelt Kierkegaard jetzt gründlich. Das Leben des Vaters hatte diesen Satz Lügen gestraft, und er selbst hatte in dem Sündenbewußtsein eine für das Äußere inkommensurable Innerlichkeit; es grenzte ein isoliertes Gebiet ab, auf dem er unrettbar Einsiedler war; es war unzugänglich für die Philosophie. Eine Arbeit wie die philosophische Dissertation kann darum auch nichts damit zu tun haben. Doch wird es auf eine eigentümliche, indirekte Weise genannt.

Ein solcher bedingter Hegelianismus, ein positiver Idealismus, mit dem inkommensurablen Vorbehalt des Sündenbewußtseins, das ist Kierkegaards eigener Standpunkt. Es wird ausdrücklich gesagt[1]): „Im Staatsleben besteht selbstverständlich die wahre Freiheit darin, daß man unter die allgemeinen Lebensverhältnisse getreten ist, so daß diese eine objektive Geltung für einen haben, daß man aber dabei das innerste, tiefste persönliche Leben frei läßt, das sich unter allen diesen Verhältnissen wohl regen kann, aber doch bis zu einem gewissen Grade inkommensurabel für sie ist." „Bis zu einem gewissen Grade!" Der spätere Kierkegaard ist ein Gegner dieses „bis zu einem gewissen Grade", und in der Tat, es ist etwas Unabgeklärtes in diesem Standpunkt, wo die zwei Schichten in derselben Person sich brüderlich vereinigen. Diese brüderliche Vereinigung enthält das immer wiederkehrende Problem des ganzen modernen christlichen Lebens. Die ganze Entwicklung Kierkegaards beruht darauf, daß der „Grad" der Inkommensurabilität sich steigert auf Kosten des positiven Verhältnisses zu den objektiven Lebenswerten in den vorhandenen Kulturformen; in Staat, Ehe, Beruf, Kirche; die christliche Schicht zehrt die philosophische auf. Von unserer Fragestellung aus (vgl. die Einleitung) betrachten wir diese Entwicklung

[1]) XIII 265.

mit besonderem Interesse, weil die Behauptung, daß das Christentum des neuen Testamentes nicht mehr da ist, wesentlich durch das negative Verhältnis zur Kultur bedingt ist. Und die eigentliche Ursache der Entwicklung in negativer Richtung war die Verlobung.

Ganz am Schlusse der Dissertation deutet Kierkegaard an, daß sein Geist über viel reichere Möglichkeiten verfüge als in der Dissertation zum Vorschein gekommen sind[1]).

Sofern endlich die Frage nach der „ewigen Giltigkeit" der Ironie gestellt werden könnte, kann diese Frage ihre Beantwortung erst finden, indem man in das Gebiet des Humors übergeht. Der Humor enthält eine viel tiefere Skepsis als die Ironie; denn hier dreht sich alles nicht um die Endlichkeit, sondern um die Sündigkeit; seine Skepsis verhält sich zu der Ironie wie zur Unwissenheit der alte Satz: credo quia absurdum[2]); er enthält aber auch eine viel tiefere Positivität; denn er bewegt sich nicht in humanen, sondern in theantropischen Bestimmungen, er findet nicht darin Ruhe, den Menschen zum Menschen zu machen, sondern darin, den Menschen zum Gott-Menschen zu machen. Doch dies alles liegt außerhalb der Grenzen dieser Untersuchung, und sofern man Stoff zum Nachdenken wünschen sollte, möchte ich auf die Besprechung Prof. Martensens von Heibergs neuen Gedichten aufmerksam machen.

Es wird sich zeigen, daß auf dem Geistesgebiet, auf das diese Worte hinweisen, Sprengstoff genug liegt, um das ganze positive Verhältnis zum Leben, woran Kierkegaard jetzt noch glaubt, in die Luft zu sprengen. Daß Kierkegaard im Ernst gemeint hätte, Martensen könne ein zuverlässiger Wegweiser auf diesem tieferen Geistesgebiet sein, kann sicherlich niemand annehmen. Die Abhandlung über die Ironie endet mit einem kleinen ironischen Cadeau an Martensen, mit einer Bemerkung, die nur dann so verstanden wird, wie sie gemeint ist, wenn man darauf achtet, daß die Bedeutung von Martensens Zeitungsartikel nicht die ist, die Frage zu beantworten, sondern Stoff zum Nachdenken zu geben. Das für uns Wichtige ist, daß Kierkegaard gemeint hat, das Christliche enthalte eine viel tiefere Positivität, als alle anderen Lebenssphären; das ist in genauer Übereinstimmung mit anderen Stellen der Dissertation[3]). Die Positivität des Christen beruht darauf, daß er von Gott erschaffen wird, „gedichtet" wird. Ach, als Kierkegaard seine Dissertation mündlich verteidigte, war er schon auf dem Wege, gedichtet zu werden, zu einer Ausnahme außerhalb des Lebens.

---

[1]) 392f., vgl. 449* og 381*. [2]) Ich glaube, weil es widersinnig ist.

[3]) Namentlich die anziehende Darlegung S. 352. Kierkegaards wirkliche Beurteilung von „En Själ efter Döden" und Martensens Besprechung kann man IV 418, V 29 lesen, woraus folgt, daß Kierkegaards Skepsis gegenüber Heiberg, trotz der Bemerkung XIII 400, bis 1841 zurückreicht.

Die Behandlung der Romantik in der Dissertation.

Gerade weil Kierkegaard in der Dissertation keine vollständig klare Lebensauffassung erreicht hat, ist es von um so größerer Bedeutung für seine Zukunft, daß er von der moralzersetzenden Lebensauffassung der Romantik Abstand genommen hat. Dieser entscheidende Bruch mit der Romantik hat ihn, als alles über ihm zusammenbrach, davon abgehalten, sich von dem Reichtum der Stimmungen in seiner Seele in den Strudel der Romantik hineinsteuern zu lassen. Das Paradoxe in seinem Lebensschicksal führt ihn nicht zurück zur ästhetischen Verflüchtigung der Grundwerte des Lebens, sondern in eine tiefere Religiosität hinein, die ihn instand setzte, sich selbst zu erhalten.

Es ist nicht die dänische Romantik, die Kierkegaard behandelt; er hat schon einen deutlichen Eindruck von dem gehabt, was Brandes viele Jahre später gesagt hat, daß die dänische Romantik viel zahmer ist als die deutsche, und deshalb nicht das ausdrückt, was die Romantik eigentlich in ihrem Schoße trug. Nach Kierkegaards Meinung beruht die Ironie, die so eigentümlich für die deutsche Romantik war, wie z. B. in Schlegels, Tiecks und Hoffmanns Werken, darauf, daß das Subjektivitätsprinzip, das Fichte geltend gemacht hatte, so überspannt worden war, daß man das, was mit Kraft und poetischer Schönheit aus dem Gemüt des einzelnen Menschen hervorbrach, für unmittelbar göttlich ansah. Darum ließ sie Sage und Geschichte gleichviel gelten; darum hatte der einzelne keine wirklichen Lebensaufgaben, sollte nur seine eigenen Möglichkeiten ausleben und sich selbst in seinen eigenen Stimmungen fühlen; doch hinter aller dieser ästhetischen Fülle gähnt die Langeweile, „diese inhaltslose Ewigkeit, diese genußlose Seligkeit, diese oberflächliche Tiefe, diese hungrige Übersättigung". Deshalb ist die Romantik imstande, Don Juan, das Evangelium des Fleisches, in sich aufzunehmen. Sie will nicht nur naiv genießen, sondern sie will im Genusse sich der Zerstörung der bestehenden Sittlichkeit bewußt werden; das ist gleichsam der Point in ihrem Genusse, daß sie über die Sittlichkeit lacht, unter der andere, so meint sie, seufzen; und darin liegt das freie Spiel der ironischen Willkür. Im Gegensatz zu diesem Lebensideal heißt es mit Worten, die auf die Schilderung in „Die Krankheit zum Tode" hinweisen: „Sie (die Romantik) geht des höchsten Genusses verlustig, der wahren Seligkeit, wo das Subjekt nicht träumt, sondern in unendlicher Klarheit sich selbst gehört, sich selbst völlig durchsichtig ist; denn das ist erst dem religiösen Individuum möglich." Von dieser Betrachtung ausgehend schleudert Kierkegaard sein: „Ich sage dem Teufel ab[1])", heraus. Nachdem er hervorgehoben hat, daß ein solches

[1]) 356, 359, 367, 368.

genußsüchtiges Stimmungsleben ein unendlich feiges Leben ist, fährt er fort:

Wenn man nun nicht behaupten will, daß feige sein und poetisch leben identisch seien, so könnte es möglich sein, daß dieses poetische Leben sich als ziemlich oder besser: als ganz unpoetisch erweist; denn poetisch leben heißt nicht sich selber dunkel zu werden, in widerwärtiger Schwüle über seinem Selbst zu brüten, sondern es heißt, sich selbst durchsichtig und klar zu werden, nicht in irdischer, egoistischer Zufriedenheit, sondern in seiner absoluten und ewigen Giltigkeit. Und wenn das nicht jedem Menschen möglich ist, dann ist das Leben Irrsinn, und dann ist es eine beispiellose Tollkühnheit, wenn der einzelne, und sei es auch der Begabteste, der je in der Welt gelebt hätte, sich einbildet, daß ihm vorbehalten wäre, was allen andern verweigert wäre; denn entweder ist das: Mensch zu sein, das Absolute oder das ganze Leben ist Unsinn, und Verzweiflung das Einzige, das einen jeden erwartet, der nicht wahnsinnig, nicht lieblos, nicht stolz, nicht verzweifelt genug ist um zu glauben, daß er der Auserwählte sei.

Es ist von Bedeutung für Kierkegaard gewesen, daß er, der wie zum Geistesaristokraten geschaffen schien, so viel Besonnenheit gehabt hat, das allgemein Menschliche zu betonen, und dadurch der christlichen Liebe treu zu bleiben. Damals, als die Verlobung auseinanderbrach und in seiner Seele ein unerschöpflicher dichterischer Quell aufbrach, da hat es Bedeutung für ihn gehabt, daß er selbst einen Eckstein an jenen Weg gesetzt hatte. Und für unsere Zeit und deren religiöse Gärung, die vielleicht eine hervorbrechende Neu-Romantik verkündigt, kann es von großer Bedeutung sein, wenn man der Rede eines Mannes lauscht, der sich selbst an der Romantik verbrannt hat und nun sein Anathema gegen sie schleudert.

III. Die Verlobung und deren Wirkungen.

Die Verlobung.

Das erste Zusammentreffen von Sören Kierkegaard und Regine Olsen, der Tochter des Kommerzienrats (Etatsrats) Olsen, haben wir schon erwähnt. Es war im Mai 1837[1]; sie war damals noch unkonfirmiert, nur 14 Jahre alt, am 23. Januar 1823 geboren, also ungefähr 10 Jahre jünger als er — an Jahren; an Gemüt war er noch unendlich viel älter. Hatte das irgendwelchen Sinn?

Er traf sie draußen bei Rördams, und die plötzlich erwachte Neigung erfüllte ihn mit namenloser Angst; seine ganze Lebenstragödie ist gleichsam vorweggenommen in den kurzen Ausbrüchen des Tagebuchs: „O, mein Gott, warum mußte diese Neigung gerade jetzt erwachen!" Von dem Tage an nahm seine Schwermut überhand; gerade dieses Zusammenspiel von tiefer Schwermut und inniger Neigung ist so außerordentlich hervorstechend bei ihm. Gleichwohl ist ihr Bild mit allen seinen Gedanken verflochten und begleitet ihn während der ganzen Zeit der Vorbereitung zum Examen[2]). In dem Tagebuch vom Februar 1839 lesen wir: „Du meines Herzens Beherrscherin, geborgen in der tiefsten Heimlichkeit meiner Brust, in dem schönsten Gedanken meines Lebens, da, wo es gleich weit ist zum Himmel und zur Hölle"; später hat er nach dem Worte „Beherrscherin" den geliebten Namen hinzugefügt „Regina", von dem „Beherrscherin" eine Übersetzung war. Aus dem Schlusse dieser Aufzeichnungen geht deutlich hervor, daß er innerhalb dieser Zeit ständig den Tod als ein recht naheliegendes Ende seiner Leiden ansah. Dasselbe Vertrautsein mit dem Todesgedanken liegt ja auch in dem Titel seiner Schrift über H. C. Andersen: „Aus den Papieren eines noch Lebenden", ebenso auch in wehmütigen Äußerungen aus Sädding[3]) von der Reise nach bestandenem Examen. Wenn er aber seine Zukunftsaussichten überlegte, erfüllte ihn der Gedanke an eine etwaige Ehe mit Angst. Einerseits wurde ihm, in der Zeit nach dem Tode des Vaters, mehr und mehr klar, daß Gott möglicherweise für ihn eine besondere Aufgabe habe[4]); in der Hinsicht konnte es am

[1]) II A 68, Forl. 75. [2]) II A 273, 347. [3]) III A 73.
[4]) II A 520, IX A 69.

besten sein, allein zu bleiben. Andrerseits war er einer, der für seine Sünden büßte, „einen Pönitierenden" nennt er sich sein ganzes Leben hindurch; seine und des Vaters Schuld lasteten auf ihm. Diese zwei Gedanken, der Gedanke von seiner Aufgabe und der Pönitenzgedanke, haben sich vielleicht schon damals in dem einen Gedanken vereinigt, den wir jedenfalls schon während der Verlobung[1]) bemerken: in dem Gedanken einer von den wenigen zu sein, die von Gott dazu ausersehen waren, in tiefem, seelischem Leiden einzuüben, was der ganzen Menschheit zum Segen werden sollte, dem Gedanken selbst das Opfer in Gottes Haushaltung zu sein. Jedenfalls hat er an einer Stelle dargestellt, wie die poetische Existenz in der Persönlichkeit in ihren Leiden das unbewußte Opfer des Göttlichen ist; „erst im Religiösen ist das Opfer bewußt, und dadurch das Mißverhältnis behoben". Etwas von seiner Angst wegen der Verlobung fühlen wir in folgendem Seufzer, der wie der vorige während der Jütlands-Reise niedergeschrieben ist[2]).

Mein Unglück ist überhaupt, daß ich in der Zeit, wo ich mit Ideen schwanger ging, mich an dem Ideal versah: darum gebäre ich Mißgestalten, und darum entspricht die Wirklichkeit nicht meinem brennenden Sehnen — und gebe Gott, daß es nicht auch so mit der Liebe geht; denn auch da ergreift mich eine heimliche Angst, ein Ideal mit einer Wirklichkeit verwechselt zu haben. Das verhüte Gott. Noch ist es nicht der Fall. Ach, diese Angst, die macht, daß ich das Zukünftige so gern im voraus wissen möchte und es doch fürchte! —

Das ist eine konzentrierte Angst vor dem Schicksal, und doch bat er Gott um sie als die liebste Gabe[3]). Und als er am 6. August von der Jütlandsreise zurückkehrte, fühlte er sich in seinem Vorsatze freimütig[4]). Die Zeit vom 9. August 1840 bis zum 8. September „kann im eigentlichsten Sinne als die Zeit betrachtet werden, wo ich mich ihr näherte". In seinem späteren Leben sah er es als die große Sünde seines Lebens an, daß er „sie auf den Strom hinauslockte". Im Vergleich mit dieser Sünde hatte sie keine Schuld[5]). Er hatte doch nicht recht überlegt, ob er heiraten könnte[6]); er hatte wohl gedacht, daß „es darauf ankommt so viele allgemein menschliche Bestimmungen wie möglich in ein individuelles Leben zu retten[7])".

Am 8. September hielt er um sie an, am 10. waren sie verlobt[8]).

[1]) III A 62, vgl. S. 69f. [2]) III A 64. [3]) Forl. 93.

[4]) An und für sich ist es wahrscheinlich, daß er sehr im Gebete gekämpft hat, bevor er diesen Freimut gewann. Ob wir in den Tagebüchern Beweise dafür finden, hängt davon ab, ob der Abschnitt III A 85–145 aus dem Jahre 1841 stammt, wie die jetzigen Herausgeber meinen, oder aus dem Jahre 1840, welcher Meinung Barfod war, und der sich Professor E. Hirsch, Göttingen, anschließt, indem er in diesem Stücke die innern Leiden vor und während der ersten Verlobungszeit liest.

[5]) F. (Forl.) 59, 92, 128, X I A 663, 667. [6]) X I A 280.

[7]) III A 136. [8]) F. II, III og 24, 30, 76.

Wir trafen uns auf der Straße, gerade vor ihrem Hause. Sie sagte, daß niemand zu Hause sei. Ich war dummdreist genug, gerade das für eine Einladung zu halten wie ich sie brauchte. Ich ging mit hinauf. Da standen wir beide allein im Wohnzimmer. Sie war etwas unruhig. Ich bat sie, mir etwas vorzuspielen, wie sie sonst getan. Sie tut es, aber es will mir nicht recht glücken. Da nehme ich plötzlich die Noten, schließe sie nicht ohne eine gewisse Heftigkeit, werfe sie hin auf das Klavier und sage: Ach, was mache ich mir aus der Musik; Sie, Sie suche ich; Sie, Sie habe ich die Jahre lang gesucht. Sie blieb stumm. Im übrigen habe ich nichts getan sie zu betören, ich habe sie sogar vor mir, vor meiner Schwermut, gewarnt. Doch da sie von Schlegel sprach, sagte ich: dann laß dies eine Parenthese sein; denn ich habe ja doch die erste Priorität.

Fritz Schlegel, den sie später heiratete, war ihr Lehrer aus der Schulzeit, den sie sehr gern hatte, und der sie auch sehr gern hatte, wie sie glaubte. In einer Notiz fügt Kierkegaard hinzu, daß sie erst, als er am 10. September wiederkam, von Schlegel sprach; am 8. sagte sie kein Wort. Ihre eigenen Mitteilungen stimmen ganz mit Kierkegaards überein. Sie fügt hinzu, daß er, als sie sich verlobt hatten, gesagt habe: „Du hättest bis zum jüngsten Gericht von Schlegel sprechen können, das hätte Dir nichts geholfen, denn ich wollte Dich haben." Das stimmt ja ganz mit dem überein, was wir aus dem Briefe an Boesen wissen von seiner Macht über ein junges Mädchen[1]).

Ihre reine Jugendfreude war ihm eine unbeschreibliche Seligkeit. Sie wird in „Schuldig? — Nicht Schuldig?" von Quidam geschildert[2]).

Der erste Kuß, welche Seligkeit! Ein Mädchen, von Herzen froh, glücklich in ihrer Jugend! Und sie ist mein. Alle düsteren Gedanken und Einbildungen sind doch nur ein Spinnweb, und die Schwermut nur ein Nebel, der vor dieser Wirklichkeit flieht, eine Krankheit, die geheilt ist, geheilt wird durch den Anblick dieser Gesundheit, die ja mein ist, da sie die ihre ist, mein Leben, meine Zukunft. Reichtum hat sie nicht, das weiß ich, ich weiß es wohl, ist auch nicht nötig; aber sie kann sagen, wie der Apostel zu dem Gichtbrüchigen gesagt hat: Gold und Silber habe ich nicht, was ich aber habe, das gebe ich dir: stehe auf, sei gesund!

Diese Freude hat ihm gerade geholfen in der Mitfreude sich selbst zu vergessen. Viele Jahre später spricht er davon, welche unbeschreibliche Freude es ihm damals war, sie in der Liebe Verzauberung zu sehen. Alles was er an Geist und Witz besaß, wurde ihr zu Füßen gelegt; und sie verstand es so wunderschön, es entgegenzunehmen, daß dieses feine Spiel beide hinriß[3]).

. . . und ich liebte sie sehr, sie war leicht wie ein Vogel, so kühn wie ein Gedanke: ich ließ sie höher und höher steigen, ich streckte meine Hand aus und sie stand auf ihr und schlug mit den Flügeln und rief zu mir hinunter: hier ist's herrlich; sie vergaß, sie wußte nicht, daß ich es war, der sie so leicht machte, ich der ihr gab Kühnheit im Denken, und Glauben an mich, der machte, daß sie auf dem Wasser ging, und ich huldigte ihr, und sie nahm meine Huldigung entgegen.

[1]) F. 59. [2]) VI 199. [3]) III A 133 vgl. X 2 A 83, F. 78, 91.

Ob sie mich verstand? Ja, wahrhaftig. D. h. mein Innerstes verstand sie nicht, sie verstand eben, daß es ein adyton war[1]). Doch ihr erotisches Verhältnis zu mir, ob sie das verstand: Wie sollte ich wohl die Nr. Eins genug unterstreichen können, die sie verdient hat sowohl für Inwendig- wie für Auswendiglernen.

Wie schnell Angst und Schwermut diese Freude durchdrangen und verdrängten, ist an und für sich gleichgiltig[2]). Er schreibt: „Den zweiten Tag sah ich, daß ich fehl gegriffen hatte." Sie entdeckte es erst eine Woche später, als sie ihn traf und ihn kaum wiederzuerkennen vermochte, so zerquält und leidend sah er aus. Was die folgende Zeit zu einer Pein für sie beide machte, war, daß sie alle beide das Edelste und Frommste, das sie hatten, einsetzten, daß aber auf seiner Seite ein unüberwindliches Hindernis bestand, von dem sie keine Ahnung hatte. Sie glaubte, es sei nur die Schwermut, und sie betrachtete es als Aufgabe ihrer Treue, den Geliebten im entscheidenden Kampfe seines Lebens nicht im Stiche zu lassen; und durch ihr Handeln gab sie sich den Anschein, als mache sie es ihm schwerer als nötig dadurch, daß sie ihn nicht freigeben wollte. Je mehr ich aber den Zusammenhang kennen lerne, um so mehr scheint es mir, daß ihr treues Aushalten mehr zur Verherrlichung „aller wackeren Mädchen auf Dänemarks grüner Flur, die ihrem Liebsten treubleiben" dient als alles, was Christian Winther gedichtet hat. Für ihn selbst war ihr treues Beharren ein unsagbarer Schmerz, der alles prägt, was er darüber ausspricht[3]).

Dieses reizende Kind in der Hand zu halten, ihr Leben verzaubern zu können, ihre unbeschreibliche Glückseligkeit, für den Schwermütigen das höchste Glück, zu sehen — und dann in seinem Innern die richtende Stimme zu vernehmen: „Du sollst sie fahren lassen", das ist deine Strafe, und sie soll verschärft werden dadurch, daß du all ihre Leiden siehst, verschärft werden durch ihr Bitten und Flehen und ihre Tränen — sie, die nicht ahnt, daß das eine Strafe ist.

Auch aus einem andern Grunde bin ich zurückhaltend; denn wenn sie am schönsten ist, bin ich am unglücklichsten. Da scheint es mir, sie habe einen unbeschreiblichen Anspruch an das Leben, wie ich denn begreifen kann, daß jeder Mensch einen Anspruch an das Leben hat, nur ich nicht.

Was zwang ihn? Wie hat er diese Stimme in seinem Innern: „Du sollst sie fahren lassen", gehört? Verschiedentlich haben wir davor gewarnt, da zu raten, wo wir in Wirklichkeit nichts wissen können. Welches Geheimnis der Vater und vielleicht beide Söhne schweigend auch mit sich ins Grab genommen haben, sie haben ein Recht darauf gehabt. Wir hingegen haben kein Recht dazu, das Innerste Verstorbener zu durchsuchen; nur Gott kennt das im Dunkeln Verborgene. Trotz allem, was wir von des Vaters möglicher Schuld, von erblicher

[1]) Ein unzugängliches Heiligtum. [2]) F. 104, 77, III.
[3]) F. 93, vgl. den ergreifenden Widerhall XII 362, VI 209, III A 150.

Belastung, von der Schwermut und all dem anderen hervorgehoben haben, birgt die Verlobungsgeschichte doch so viele ungelöste Rätsel in sich, daß wir vor unbeantworteten Fragen halt machen müssen. Einerseits steht fest, daß die Verlobung wohlüberlegt war; er hat, bei aller Bekanntschaft mit dem „Erdbeben" und allem, was damit zusammenhängt, gemeint, sich verloben zu können. Kurze Zeit darauf aber empfand er die Verlobung als eine große Schuld. Es liegt nahe, an einen seelischen Schaden zu denken, den er geglaubt hat bewältigen zu können gerade durch die Verbindung mit einem liebreichen jungen Mädchen, einen Schaden, der seine Wurzeln in der Familienabstammung hatte. Doch diese Erklärung wird schwierig gemacht durch den Bericht eines Gespräches, das er anläßlich seiner Verlobung mit dem Arzte hatte; der recht rätselhafte Wortlaut ist folgender[1]):

Obgleich kein Freund von Mitwissern, obgleich ohne Neigung, andere in mein Innerstes einzuweihen, meine ich doch und habe ich gemeint, daß es eines Menschen Pflicht sei, nicht eine Instanz zu überspringen, wie die, sich mit einem anderen Menschen zu beratschlagen; nur daß es nicht zu einer albernen Vertraulichkeit wird, sondern zu einer ernsten und offiziellen Mitteilung. Ich habe deshalb mit meinem Arzte gesprochen, ob er glaubte, daß jenes Mißverhältnis in meinem Bau zwischen dem Leiblichen und Psychischen sich beheben ließe, so daß ich das Allgemeine verwirklichen könnte. Das hat er bezweifelt; ich habe ihn gefragt, ob er glaubte, daß der Geist imstande wäre durch den Willen ein solches Grundmißverhältnis umzuschaffen; er zweifelte, ja er wollte mir nicht einmal dazu raten, meine ganze Willenskraft, von der er eine Vorstellung hat, in Bewegung zu setzen, da ich das Ganze sprengen könnte.

Von dem Augenblick ab habe ich gewählt. Jenes traurige Mißverhältnis mitsamt seinen Leiden (die zweifellos die meisten von denen, die noch Geist genug hätten, das ganze Elend der Qual zu fassen, zu Selbstmördern gemacht hätten) habe ich für meinen „Pfahl im Fleische" angesehen, meine Grenze, mein Kreuz. . . .

Wenn hier wesentlich nur von einem seelischen Leiden die Rede ist, dann ist es schwer zu verstehen, daß der Arzt, der wohl gewußt hat, wie viel von seiner Antwort abhängen konnte, gezweifelt hat; und wenn ein organischer Fehler mit tiefen, seelischen Wirkungen vorhanden war, dann ist es recht unverständlich, daß Kierkegaard erst nach der Verlobung Bedenken kamen. Wir sind deshalb dazu gezwungen, uns vor Kierkegaards ausdrücklichem Willen mit Ehrfurcht zu beugen[2]).

Nach meinem Tode soll niemand in meinen Papieren (das ist mein Trost) eine einzige Erklärung finden über das, was eigentlich mein Leben ausgefüllt hat; die Schrift in meinem Innersten finden, die alles erklärt und die oft, was die Welt Bagatellen nennen würde, zu ungeheuer wichtigen Begebenheiten für mich macht, und was ich für unbedeutend ansehe, wenn ich die heimliche Note wegnehme, die es erklärt.

---

[1]) VII A 126, vgl. VIII A 185, 290, 640, 645, X 2 A 538.

[2]) IV A 85, X 1 A 668.

Die Erklärung, die ich in meinem Innersten verberge, die mehr konkrete, die eigentlich mein Entsetzen noch genauer enthält, die schreibe ich doch nicht nieder (1849).

Wie wir vielfach entdeckt haben, ist der Inhalt der „Nachgelassenen Papiere" gerade in Übereinstimmung mit diesem Willen. Es ist etwas da, dem wir nicht auf die Spur kommen können, und es ziemt sich nicht einmal, das zu wünschen. Wir haben keinen Grund zu bezweifeln, daß es ein ungemein schweres Leiden war, das ihn isolierte; und wie er an einer Stelle sagt[1]): „Es gibt kein so nützliches Mittel gegen die verderbliche Seuche der Geschäftigkeit als das: das schwere Schicksal des wesentlich Leidenden recht zu bedenken." Und schwerer wurde es für ihn, weil die Verlobungskrise ihm eine lebenslängliche, schwere Schuld auferlegte. Dagegen kann uns niemand verbieten danach zu fragen, wie die zugespitzte Feder aussah, mit der Gott den furchtbaren Befehl: „Du sollst sie fahren lassen", niederschrieb. Möglicherweise kann man doch aus der dichterischen Verwendung der Krise etwas darüber erschließen, wie sein Leiden ein seelisches Hindernis für die Verlobung war; es müssen sich ja doch in diesen merkwürdigen Schriften, die alle von dem Bruch der Verlobung ausstrahlen, Motivierungen für die Notwendigkeit des Bruches finden. Daß eine Ehe eine bedenkliche Sache war, können wir leicht verstehen; aber es wäre von großem Werte, wenn wir die zugespitzte Feder finden könnten, mit der Gott seinen Befehl schrieb, und so schrieb, daß er wußte, es war Gottes Befehl. Das ist es, was wir so weit als möglich aus den pseudonymen Schriften beleuchten wollen. Allerdings ist es ein gefährlicher Weg, den wir betreten, und man muß behutsam sein mit Schlüssen von der Dichtung auf die Wirklichkeit; und doch darf man sicher voraussetzen, daß in den psychologischen und ethischen Klarlegungen und Erwägungen etwas von dem, das ihn in den schwersten Tagen seines Lebens bewegt hat, zu spüren ist. Vielleicht stimmt es zusammen mit dem, was wir über seinen „Pfahl im Fleische" wissen, sowohl in leiblicher, wie in seelischer Hinsicht.

Das Hindernis, beleuchtet durch die ästhetische Produktion.

Wir fragen also so: Hat sich während der Verlobung eine seelische Eigentümlichkeit solcher Art gezeigt, daß Kierkegaard mit ihrer Hilfe Gottes deutliche Rede zu vernehmen vermochte: „Du sollst sie fahren lassen"? Wir nähern uns zuerst der ersten Schrift, die davon handelt, „Die Wiederholung" und betrachten die psychologische Motivierung des Bruches.

[1]) VIII 201.

In der „Wiederholung“ [1]) ist der Schauplatz folgender: der psychologische Beobachter, die eine Hauptperson dieser Schrift, Constantin Constantius, bekommt Besuch von einem jungen Manne, der ihm seine Liebe zu einem jungen Mädchen anvertraut. Gleichzeitig aber legt er den ganzen Inhalt seiner Seele in ein Gedicht Poul Martin Möllers, wo der alternde Mann in der Erinnerung die Liebe seiner Jugend wieder durchlebt:

Es kommt ein Traum aus meinem Jugendlenz
zu meinem Lehnstuhl.
Nach Dir mich ein inniges Sehnen faßt,
Du Sonne der Frauen!

Es ist klar, daß die Liebe ihn mit der tiefsten Melancholie erfüllt hat, obgleich es keinem Zweifel unterliegen kann, daß seine Liebe tief und echt ist. Und die Melancholie bewirkte, daß er über seine Liebe hinaus war, er träumte, er wäre ein alter Mann, der auf die Wonne einer entschwundenen Zeit zurücksah. „Im Grunde genommen war er mit dem ganzen Verhältnis fertig. Indem er anfängt, hat er einen so furchtbaren Schritt getan, daß er das Leben übersprungen hat.“ Die vorigen Abschnitte haben uns die Sicherheit gegeben, daß wir es hier mit einer Äußerung der wirklichen Kierkegaardschen Krankhaftigkeit zu tun haben. Diese tiefe, schwermütige Sehnsucht, mit der er sich der Geliebten nicht nähert, sondern sich von ihr abwendet, bedeutet offenbar, daß ihn die Liebe im Äußeren überwältigt, aber eine tiefere Schicht reagiert, und reagiert um so stärker, je stärker die Liebe ist; darum wendet er sich von der Geliebten ab und behält sie nur in seiner Erinnerung. Über diese seelische Eigentümlichkeit spricht Constantin Constantius sich in folgenden psychologischen Bemerkungen aus, die wir genauer würdigen müssen:

Und doch beharre ich darauf, daß seine Stimmung als erotische Stimmung richtig war, und der, der sie in seiner Liebe nicht gerade zu Anfang erlebt hat, hat nie geliebt. Nur muß er noch eine andere Stimmung daneben haben. Dies potenzierte Erinnern ist der ewige Ausdruck der Liebe am Anfange, ist Zeichen einer wirklichen Liebe. Andererseits aber gehört eine ironische Spannkraft dazu, um es brauchen zu können. Diese fehlte ihm, dazu war seine Seele zu weich. Es muß Wahrheit sein, daß im ersten Augenblick unser Leben vorbei ist, aber es muß auch Lebenskraft da sein, diesen Tod zu töten und ihn in Leben zu verwandeln. In dem ersten Morgendämmern der Liebe kämpft das Gegenwärtige und das Zukünftige miteinander, um einen ewigen Ausdruck zu bekommen, und dieses Erinnern ist gerade das Zurückströmen der Ewigkeit in das Gegenwärtige, das heißt, wenn dies Erinnern gesund ist.

Versucht man nun das herauszudestillieren, was Kierkegaard selbst mit diesen rätselhaften Worten Constantins sagen will, dann wäre

[1]) III 177ff., vgl. III A 94–5. F. 9, 11, 16.

wohl die Meinung die, daß in dem Morgendämmern einer wahren Liebe immer Ewigkeitsbewußtsein ist; das stimmt mit dem, was der Gerichtsrat Wilhelm immer wieder sagt[1]). Von der romantischen Liebe heißt es: „Obwohl also diese Liebe wesentlich auf das Sinnliche gegründet ist, ist sie doch edel durch das Ewigkeitsbewußtsein, das sie in sich aufnimmt; denn das ist es, was die Liebe von der Wollust trennt: daß sie das Gepräge der Ewigkeit trägt." Wenn nun die romantische Liebe mit dem Gepräge der Ewigkeit in die Zeitlichkeit hineinbricht, dann ist die Zeitlichkeit vorüber; darum ist dies Überwältigende in der Liebe. Untersuchen wir nun weiter, was nach dem Gerichtsrat Wilhelm die Aufgabe ist, dann lautet das entscheidende Wort[2]): „Kann aber die eheliche Liebe die ganze Erotik der ersten Liebe nicht in sich aufnehmen, dann ist das Christentum nicht die höchste Entwicklung des Menschengeschlechts." Und dann wird geschildert, wie die romantische Liebe in die christliche Liebe aufgenommen und von ihr verklärt wird. Das ist die Aufgabe der Ehe. Diese Schilderung enthält dann auch die Worte, auf die wir durch Constantin Constantius' Worte in der „Wiederholung" besonders aufmerksam gemacht werden[3]): Es gibt unglückliche Individuen, von denen es gilt:

Die Kraft, die in „der ersten Liebe" ist, ist nicht die vorwärtstreibende Kraft in dem Individuum sondern die abstoßende. Das sind die unglücklichen Individualitäten, die sich immer mehr von „dem Ersten" entfernen. Letzteres kann natürlich nie ganz ohne eigene Schuld des Individuums geschehen.

Wenn wir nun zu der „Wiederholung" zurückkehren, dann ist, was Constantin Constantius sagt, nach Kierkegaards Anschauung so offenbar leeres Geschwätz, daß er weit unter dem Gerichtsrat Wilhelm rangiert. Constantin Constantius sagt, dem jungen Manne fehle ironische Spannkraft. Das hat er von den Griechen gelernt, für die ein Schimmer von Ironie über das Erotische fallen konnte[4]). Kierkegaard würde den Mangel so ausdrücken: Wenn die romantische Liebe mit ihrem Ewigkeitsbewußtsein das zeitliche Bewußtsein überwältigt, dann muß das eigentlich religiöse Leben in Funktion treten, so daß die Persönlichkeit aus ihrem Eigenen die höhere Ewigkeit hervorbringt, die den Anspruch auf Ewigkeit, der in der romantischen Liebe verborgen ist, in sich aufnehmen und ihn erfüllen kann. Ist das Seelenleben zu dieser Verschmelzung nicht imstande, hat aber doch ein tiefes Ewigkeitsbewußtsein, dann wirkt das Sinnliche in der Liebe nicht anziehend, sondern abstoßend auf die religiöse Schicht; und das ist es, was in der tiefen Melancholie zum Vorschein kommt, die die Ewigkeit der Liebe nur im poetischen Erinnern bewahren kann. Ihm fehlt die

[1]) II 20. [2]) II 29. [3]) II 37.
[4]) IV 338, vgl. die Rede des jungen Mannes in „In vino veritas".

Lebenskraft dazu, die Aufgabe der Verschmelzung, die von der Liebe gestellt wird, zu erfüllen. Deshalb stört das Ewigkeitsmoment der Liebe, das er nicht in seine tiefere Persönlichkeit aufnehmen kann, sein irdisches Dasein. Die Ewigkeit konnte nicht in das Gegenwärtige zurückströmen.

Auf diesen Zusammenhang in der „Wiederholung" bin ich nicht von selbst aufmerksam geworden, ein anderer hat mich darauf aufmerksam gemacht, und dieser andere veranschaulichte es mir folgendermaßen: zeichne zwei Nervenzellen, oder nimm ein Konversationslexikon und sieh sie dir an; sie sind miteinander durch Nervenfäden verbunden. Die eine sei Träger des Sinneseindruckes, d. h. des Erotischen mit allem, was dazu gehört; die andere sei Träger des Gottesverhältnisses; gesetzt nun, der sie verbindende Faden sei, wie Constantin Constantius sagt, zu schwach, um den Nervenstrom leiten zu können. Dann müssen die zwei Seiten, die vereinigt werden sollten, jede ihren Weg gehen; das Erotische bekommt eine überwältigende Macht über das Gemüt; wenn es aber sich nicht mit dem Religiösen, das doch im Bewußtsein mit ungeschwächter Kraft vorhanden ist, verschmelzen kann, dann wird das Erotische, das von dem Gottesverhältnis undurchdrungen ist, wie eine Profanation der Liebe empfunden werden; und die Persönlichkeit wird Protest gegen diese Profanation erheben. Diese Empfindung wird sich in der Melancholie mitteilen. Wollen wir die Kierkegaardische Tragödie unter diesem Gesichtspunkt betrachten, dann kann man es so zusammenfassen: sein Bewußtsein war zerspalten in zwei Schichten, das Erotische, das eine überaus große Macht hatte, und das Religiöse, das gegen die Profanation reagierte, die das Erotische, wenn es von den tieferen Schichten der Persönlichkeit losgerissen ist, bedeuten müßte. Die Reinheit seines Herzens war, Eines zu wollen: ein Durchdrungensein der ganzen Persönlichkeit von dem Gottesverhältnis; und die Unreinheit seines Herzens war die Spaltung zwischen zwei starken Mächten in seiner Persönlichkeit. Ihm war: „eine Mischung von Reinheit und Unreinheit, die nicht ganz gewöhnlich ist", zuteil geworden. Und mit keiner Salbe wollte er betrügerisch seinen Aussatz, der doch an ihm haften blieb, verbergen; dann lieber in die Wüste hinaus. Wenn wir seine Tragödie so verstehen, dann wird sie so menschlich, daß sie vielleicht etwas Beschämendes enthält für ein gut Teil ehrbarer Eheleute, die nicht auf das leise Flüstern der tieferen Schicht hörten, und deren Ehe darum so wird, wie es in dem Liedchen heißt:

Es waren einmal zwei, die liebten
Einander ohn' Beschwer! — —
Der, der selbst das Leben kennt,
Der lächelt ob der Mär.

Die nächste Frage ist nun, ob diese Erklärung in Übereinstimmung ist mit den übrigen Winken, die in den poetischen Werken sich finden. Hier ist es nun für's erste deutlich, daß der Gerichtsrat Wilhelm gerade das Ideal der Ehe, das Kierkegaard nicht hat durchführen können, dargestellt hat. Die betreffende Abhandlung ist während der schwersten Leiden der Verlobungszeit geschrieben[1]); er hat sich selbst erklären wollen, wie das Ideal aussah, von dessen Verwirklichung er durch seine Natur unrettbar ausgeschlossen war. Das half ihm die Tragödie seines eigenen Lebens bis zum letzten Tropfen auszukosten; er hatte ein Gefühl dafür, daß er, wenn er all das Leiden über Regine brachte, sich dann keinen Teil des Leidens ersparen durfte, das eine kummerschwere Analyse ihm verursachen konnte. Der Gerichtsrat sagt unter anderem[2]):

Wenn erst einmal die Vorstellung von der eigenen Dialektik der Liebe erwacht, die Vorstellung von ihren pathologischen Kämpfen, von ihrem Verhältnisse zum Ethischen, zum Religiösen, dann wird man wahrlich weder hartherzige Väter, noch Jungfernzwinger, noch verzauberte Prinzessinnen, noch Kobolde oder Ungeheuer brauchen, um der Liebe vollauf zu tun zu geben.

Und das Tagebuch des Verführers bekommt, in diesem Lichte gesehen, einen eigentümlichen Ernst. Wir erinnern uns der Bemerkung von Constantin Constantius über die ironische Spannkraft, die dem jungen Manne fehlte. Kierkegaard hat sie jedenfalls nicht gefehlt; durch sie hat er erreicht, daß Regine eine doppelt und dreifach unterstrichene Nr. 1 verdiente. Nimmt man Kierkegaards Persönlichkeit die tiefe Religiosität weg und läßt man ihn auf Constantin Constantius' Rat hören, in ironischer Spannkraft die überwältigende Macht der Liebe in seinen Dienst zu nehmen, dann steht der Verführer leibhaftig da. Eine Spaltung zwischen dem Religiösen und dem Erotischen, wie sie in „Kristin Lavranstochter" so meisterhaft gezeichnet ist, findet man hier nicht, dagegen ein elastisches Schwingen zwischen Sinnlichkeit und geistigem Fernsein[3]). Cordelia sagt über ihn: „Bisweilen war er so ganz Geist, daß ich mich als Weib vernichtet fühlte, zu anderen Zeiten so wild und leidenschaftlich, so begehrend, daß ich fast vor ihm zitterte." In dieser Schilderung merkt man etwas von der Angst, in die Kierkegaard durch inneres Selbstbeschauen hineingeblickt hat. Ja, sogar die „Straßenszenen", die wir lose verstreut in dem Tagebuch des Verführers finden, sind nicht ohne Anknüpfung an Kierkegaards eigene Erfahrungen[4]).

Wenn unsere Erklärung richtig ist, muß sie vor allem mit dem

[1]) Dies hat P. A. Heiberg bewiesen in „Nogle Bidrag til Enten-Ellers Tilblivelseshistorie" 1910.

[2]) II 17. [3]) 1, 181. [4]) III A 175.

wesentlichen Inhalt der Abhandlung über das Sexuelle im „Begriff der Angst" in Übereinstimmung sein. Hier treffen wir das sexuelle Gefühl, das Supplement der Melancholie ist. Die Melancholie ist der Protest der religiösen Schicht gegen die Spaltung der Persönlichkeit, die Schamhaftigkeit der Protest der sexuellen Schicht gegen die Spaltung der Persönlichkeit. Die eigentliche Ursache der Schamhaftigkeit[1]) ist, daß der Geist das körperlich Sexuelle sozusagen nicht anerkennen kann, das er doch in die Verschmelzung hineinnehmen sollte, er weicht scheu zurück vor „der generischen Differenz" (dem Geschlechtsunterschiede) und die Individualität scheut zurück; anstatt das Geschlechtsverhältnis zu durchdringen, greift der Geist nach einer Erklärung aus seiner höchsten Sphäre, dem Asketischen, aus der Seligkeit, in der man weder freit noch sich freien läßt. Diese Seite der Tragödie läßt uns verstehen, welche Bedeutung seine überempfindliche Schamhaftigkeit gehabt hat. Genau beobachtet hat er in diesem Zusammenhange eines: die Benutzung der Schamhaftigkeit durch das Pikante zu neuem Genusse. Ohne daß das Wort selbst genannt wird, wird in der Abhandlung oft darauf angespielt. Mit großem Nachdruck wird gesagt: „Denn es ist eine große Dummheit, anzunehmen, daß die Trauung der Kirche oder die Treue des Mannes, der sich allein an seine angetraute Frau hält, genug ist. Manche Ehe ist profaniert, ob es auch nicht durch einen Fremden geschah." Bemerkenswert ist es auch, daß gerade die Profanation der Schamhaftigkeit durch das Pikante, als der Gipfelpunkt des Erotischen, die Kulmination in der teuflischen Rede des Verführers in in vino veritas bildet. Bedenken wir nun, daß die Angst eine sympathetische Antipathie ist, dann hat Kierkegaard also in der Verlobungszeit auf der äußersten Spitze dieser Angst gelebt, mit der Wahl zwischen dem Sympathetischen, das in das Erotische, aber mit dessen Profanation, hineinführte, und dem Antipathetischen, das durch den Protest des Religiösen gegen die Profanation unterstützt wurde. Und er wählte.

Zuletzt wollen wir sehen, wie das Leiden sich in „Schuldig — Nicht schuldig?" abzeichnet. Es wird schon im Anfang betont, daß die Einwirkung der Liebe auf das Moralisch-Religiöse es ist, was dem Quidam[2]) die Ehe unmöglich macht. Bei dem Spiel der Liebe wird die absolute Distinktion aufgehoben. Der Unterschied zwischen Gut und Böse verschwindet bei dem kindlichen Spiel der Liebe; und diese Unmittelbarkeit ist ihm fremd; religiöse Krisen ziehen sich zusammen, indem seine Lebensanschauung ihm zweifelhaft geworden ist. Das Hinderliche ist, daß er seine tiefe Religiosität nicht mit in das Verhältnis hinein-

[1]) IV 338ff. [2]) VI 204—5.

nehmen kann; „sie" hat keine entsprechende Tiefe in der Religiosität; und sein religiöses Leben enthält ein Geheimnis, das er ihr nicht anvertrauen kann; deshalb kann er auch erotisch nur zurückhaltend sich äußern. Und da sie bei der weiteren Entwicklung des Verhältnisses ihn mit all ihrer Hingabe überschüttet, ist es ihm, als wäre das Ganze eine Verführungsgeschichte[1]).

Nur so kann ich verstehen, daß man einander liebt. Im Bewußtsein der Ewigkeit, in der Unendlichkeit, ist jeder der Beteiligten frei, und im Besitze dieser Freiheit sind sie beide, während sie einander lieben. Diese höhere Existenz beschäftigt sie überhaupt nicht. Ist dann unser Verhältnis auf eine Ehe angelegt? Ist denn ein Ehemann ein Pascha mit drei Roßschweifen?

Man spürt hier zwar wiederum den Zusammenstoß zwischen dem Religiösen und dem Erotischen; aber hier scheint es, als wirke ihr Mangel an tieferer Religiosität wesentlich bei der Tragödie mit. Seine Schuld wird auf die eigentümliche Weise markiert, daß die Darstellung von den sechs Einschaltstücken unterbrochen wird[2]): „Die stille Verzweiflung", „Die Selbstbetrachtung eines Aussätzigen", „Salomos Traum", „Eine Möglichkeit", „Zum Inwendig-Lernen", „Nebukadnezar". Man ahnt, daß das Hindernis eine viel tiefere Ursache hat als in der „Wiederholung", und daß der Versuch, die beiden Seiten seines Wesens zusammenzuschmelzen auch daran scheiterte, daß ihre anmutige, natürliche Lebensfreude sie daran hinderte, mit ihm und seiner eigenartigen, tiefernsten Religiosität, die so viel Schweres zu tragen hatte, zusammenzuschmelzen.

Versuchen wir nun alle diese Momente zu einem anschaulichen Ganzen zu sammeln, so ist es leicht verständlich, daß er sich hat denken können, daß er eine Verlobung verantworten könne; wie unmöglich es war, konnte er eigentlich erst einsehen, als die Verlobung eine fertige Tatsache war. Ferner ist das Verhältnis zur Schuld des Vaters nicht unbegreiflich. Er kann ja durchschaut haben, daß jene Eigentümlichkeit, die die Verlobung zur furchtbaren Tragödie machte, in Verbindung gestanden hat mit dem Geheimnis im Leben des Vaters, in das er beim „Erdbeben" einen Einblick erhalten hatte. Wenn er z. B. darüber Gewißheit erlangt hätte, Ursache der Verzweiflung des Vaters sei gewesen, daß Jugendsünde, von niemandem gekannt, sich lange Jahre hindurch festgesetzt habe, so könnte er eingesehen haben, daß die Persönlichkeitsspaltung bei ihm selbst damit in Verbindung stehe. Und das namentlich, wenn er selbst in einer Periode seiner Jugend den Fluch derselben Sünde vielleicht gekannt hat, die ja eben das rein sexuelle Bewußtsein von den anderen Schichten in der Persönlichkeit isoliert und dem Geschlechtsleben die Eigentümlichkeit aufprägt,

[1]) VI 291, 299. [2]) S. die Seiten 19, 60, 27, 37, 43, 61.

die so charakteristisch ist für die Kierkegaardischen Schilderungen: daß der weibliche Partner entbehrt werden kann. Wenn so etwas der Fall gewesen ist, ist es ihm unmöglich gewesen sein sexuelles Leben in Ordnung zu bringen; und er hat die Religiosität der Reue, die seinem zerrissenen Bewußtsein den Halt gab, nicht mit hineinnehmen können in die erotische Abgestimmtheit auf sie. Wiederum würde so die Tragödie von den Folgen einer Sünde reden, deren versucherische Macht über Menschen vielleicht darauf beruht, daß sie keine Folgen hat; hier waren Folgen, weil eine unbestechliche Forderung gebot, das Höchste oder gar nichts zu wollen. Gleichzeitig erhalten wir die Möglichkeit, eine Eigentümlichkeit des „Pfahls im Fleische" aufzufassen: er verändert sich offenbar mit der Zeit, namentlich wird er im Laufe der Jahre gewissermaßen von aktueller Sünde mehr und mehr frei. Wenn die Freudsche Betrachtung des Seelenlebens einigermaßen Recht hat, dann muß man ja annehmen, daß die Tragödie so übermächtig auf sein Seelenleben gewirkt hat, daß das Sexuelle, insofern es eine versuchende Macht auf ihn ausübte, in das Unterbewußtsein zurückgedrängt worden ist, so daß es nur noch in Phantasiebildern sich zeigte, die gleich toten Schlangenbälgen in das bewußte Leben emporschossen, ohne daß doch eigentlich irgendwelche geschlechtliche Lust sich daran knüpfte. Auf die Weise würde die Stelle über die Zwangsvorstellungen einen Sinn geben, obwohl sie unter Aufzeichnungen steht, die es unsicher machen, ob mit dem „Pfahl im Fleische" Schuld verbunden ist. Dagegen hat das gewaltsame Zurückdrängen dieser ganzen Seite seiner Natur die Schwermut verdichtet, so daß sie Macht gewann, ihn in die Produktion hinauszutreiben. Gleichzeitig aber hat doch etwas Befreiendes darin gelegen, daß die Schwermut fernerhin nicht unmotiviert war, sondern mit Erinnerungen an unsägliche Leiden, die er über das Leben eines anderen Menschen gebracht hatte, verknüpft war. Dieses Moment konzentrierter Schuld sollte jedenfalls in seinem religiösen Leben eine große Rolle spielen.

Aber, wenn ich nun diese Gedanken, die sich durch lange Jahre aufgesammelt haben, ausspreche, so ist es mir ein Bedürfnis, abermals davor zu warnen, sie für mehr als eine Möglichkeit zu nehmen. Nur der Wunsch, die Katastrophe nicht als etwas, was von Geisteskrankheit zeugt, zu begreifen, sondern als Ausdruck für etwas allgemein Menschliches, das allerdings unter abnormen, zugespitzten Bedingungen steht, – nur dieser Wunsch hat mich dahin gebracht, bei allem Bewußtsein meiner Pflicht gegenüber dem Abgeschiedenen dennoch diese Möglichkeit aus dem Kreis meiner eigenen Gedanken heraus treten zu lassen. Erbaulich ist für mich dabei auch, daß das Abnorme doch solcher Art ist, daß man von sich sagen muß:

„Ach Unsinn; das Blut ist nie so verdünnt,
Man fühlt sich immer verwandt mit Peer Gynt."
(Peer Gynt, 5. Akt).

Es scheint mir auch eine Schwierigkeit an der hergebrachten Kierkegaard-Deutung zu sein, daß sie nicht Rechenschaft ablegt, wie es möglich ist, daß die eminente Reflexion über die Probleme des sexuellen Lebens die Folge von Begebenheiten sein konnte, die diese Schicht in seinem Seelenleben nicht ganz und gar in die leiderfüllte Bewegung mit hineingerissen haben. Das ist ein Mißverhältnis zwischen Ursache und Wirkung; das ist etwas Unverständliches in der Erziehung zum Beruf.

Um dem Eindruck entgegenzuarbeiten, daß hier die endgiltige Erklärung gegeben sei, möchte ich hinzufügen, daß ein Punkt, nämlich der rätselhafte Besuch beim Arzt, keine genügende Erklärung erhalten hat. Um irgendeine eigentlich körperliche Krankheit kann es sich nicht gehandelt haben. Kierkegaard hat nie den Gedanken gehegt, daß leibliche Krankheit auf religiösem Wege geheilt werden könne; und selbst wenn das sein Gedanke gewesen wäre, würde er nicht mit dem Arzt darüber gesprochen haben. Andererseits fällt es schwer zu verstehen, wie der Arzt seine Frage, ob man den Schaden durch den Willen heilen könne, mit einem entschiedenen „Nein" hat beantworten können. Ist die Rede von Sünde gewesen, dann hat doch gewiß kein Arzt „Nein" antworten können; und Kierkegaard hat sicher eine solche Frage auch nicht stellen können. Darum liegt es am nächsten, an eine seelische Anomalie zu denken. Ist aber das Eigentliche eine solche Seelenspaltung gewesen, wie wir sie im Vorhergehenden geschildert haben, dann ist es nicht recht verständlich, wie ein Arzt damals hat sagen können, es könne nicht durch den Willen überwunden werden — es sei denn, daß Kierkegaard bei seiner Schilderung konkrete Zusätze hat machen können, von denen wir jedenfalls ganz und gar nichts wissen. Alles im allem liegt hier etwas Undurchdringliches; und es ist sicher Gottes Wille, daß es so sein soll.

Von Bedeutung für uns ist die Einsicht, daß es keineswegs sicher ist, daß zurückliegende Begebenheiten im Leben des Vaters oder Ausschweifungen in der Jugendzeit das einzige Hindernis waren, sondern daß es vielmehr wahrscheinlich ist, daß Gottes Finger sein: „Du sollst sie fahren lassen" mit etwas Gegenwärtigem schrieb, darunter seine Seele sich marterte, mit etwas Gegenwärtigem, das ihn verstehen ließ, daß eine Ehe unmöglich sei; und die andern Dinge bekamen wesentlich ihre Bedeutung durch das Verhältnis zu dem Gegenwärtigen, mit dem Gott sein „Du sollst nicht" schrieb.

Nur auf Eines müssen wir noch aufmerksam sein, nämlich: daß

er all das Krankhafte in seinem Seelenleben durchschaut und vor Gottes Angesicht durchlebt hat; dadurch hat er getan, was er konnte, daß es ihn nicht überwältigen und in unüberwindbare Geisteskrankheit versenken sollte. Wenn das Religiöse die Krise verschärft hat, so holte er doch auch wieder aus ihm die Kraft und Stärke, das Krankhafte so zu wenden, daß sein Lebenswerk durch sein Elend reich wurde, und das ist sein persönlicher Einsatz, bei dem zu verweilen mir unendlich wichtig ist. Und weil sein wesentliches Leiden in dem bestand, was mitleidende Liebe zu Regine auf seine Schultern legte, so schloß es seine Seele auf, und er kam trotz seiner Verschlossenheit dazu, eine tiefe und ewige Sympathie mit allen Leidenden in sich zu hegen. Doch dieses Wachstum seines Innern werden wir besser verstehen, wenn wir der Krise in ihrer konkreten Entwicklung gefolgt sind.

Es ist unverkennbar, daß Kierkegaard in den dichterischen Benutzungen der Verlobungszeit das Moment der Sünde sorgfältig verkleinert hat, so daß es nicht mit der Stärke, die es in der Situation der Wirklichkeit gehabt hat, hervortritt. Er läßt Frater Taciturnus[1]) in „Schuldig? — Nicht Schuldig?" über Quidam sagen:

Hätte er Sünde auf seinem Gewissen gehabt, hätte ich ihn mir so gedacht, dann wäre es mir viel leichter gewesen ihm aus der Not herauszuhelfen; aber dann hätte das ganze Experiment auch nicht ans Licht gebracht, was ich wollte.

Man muß sich also davor in acht nehmen, die gedichteten Figuren gradezu mit Kierkegaard gleichzusetzen. Sie sind nicht pönitierend und haben am Anfang kein ausgesprochenes Gottesverhältnis. Kierkegaard ist „ein Pönitierender" der eine Gemeinschaft mit Gott in seinem Leiden hat; darum kann ihm, um mit dem Frater zu reden, leichter aus der Not herausgeholfen werden, wie wir sehen werden. In Wirklichkeit waren nicht die Schwermut oder eine bloße psychologische Eigentümlichkeit das Hindernis. Die Sünde war wesentlich dabei mitwirkend, wenn er außerhalb des Allgemeinen zu stehen kam. Umgekehrt ist des Gerichtsrat Wilhelms Schilderung von der Idee der Ehe in einem solchen Stile gehalten, daß man nur selten den Eindruck davon bekommt, daß er Kenntnis hat von einem Leiden der Seele unter der Unmöglichkeit, diese Idee zu verwirklichen. Die einzige Stelle, wo Kierkegaard seine Auffassung von der Schilderung des Gerichtsrats verrät, ist die, an der er Johannes Climacus sagen läßt[2]):

Ich habe gelesen, was der Gerichtsrat in „Entweder — Oder" und in den „Stadien auf dem Lebenswege" über die Ehe geschrieben hat, ich habe es sehr genau gelesen. Es hat mich nicht gewundert zu erfahren, daß mancher, der im vollen Gange mit der Weltgeschichte und der Zukunft der Menschheit ist, sich

[1]) VI 400. [2]) VII 150–151.

über eine Antwort aufgehalten hat, die erst die Sache so schwierig macht wie sie ist, ehe sie eine Erklärung versucht. Das kann ich dem Gerichtsrat nicht verdenken, ebensowenig seinen begeisterten Eifer für die Ehe; gleichwohl meine ich, daß der Gerichtsrat, falls ich seiner habhaft werden kann, wenn ich ihm ein kleines Geheimnis ins Ohr flüstre, mir einräumen wird, daß noch Schwierigkeiten übriggeblieben sind.

Merkwürdig genug haben wir eine Stelle, die sicher ausdrückt, was Kierkegaard gesagt haben würde, wenn er des Gerichtsrats hätte habhaft werden können: Johannes Chilamus ist es, der sagt[1]):

Sieh, die meisten Menschen sind von Natur solche guten Menschen, erst sind sie gute Kinder, dann gute Jünglinge, dann gute Männer und Frauen. Das ist natürlich etwas ganz andres. Hat ein Mensch es erst so weit gebracht, daß sowohl seine Frau, wie sämtliche Schwägerinnen *en masse* von ihm sagen, er sei bei Gott, ein guter Mann — ja, dann kann er schon Zeit dazu haben sich mit der Weltgeschichte zu befassen. Leider ist das bei mir nicht der Fall. Ach, den wenigen, die mich kennen, ist es nur allzu bekannt und ich gestehe es auch vor mir selbst: daß ich verdorben und ein verderblicher Mensch bin.

Hier ist eine gewisse Ähnlichkeit mit Rousseaus Hinweis darauf, daß die andern nicht besser sind; nur ist es hier gesagt mit der Spannkraft der Ironie.

Die Verlobungszeit.

Über das Gesagte hinaus hat es keine sonderliche Bedeutung, den einzelnen Phasen in der Verlobungsgeschichte zu folgen. Sie spürte die Schwermut; und wenn sie gar keine dauernde Macht darüber hatte, so glaubte sie, es käme davon, daß er bereue, sich mit ihr verlobt zu haben; das verletzte sie, und sie ließ ihn wissen, daß sie ihn sofort frei geben wollte, wenn er sich nichts aus ihr mache; er war es, der sie hatte haben wollen. Diese Herausforderung macht auf ihn, der ja viel tiefer leidet, als sie ahnt, folgenden Eindruck[2]):

Sie schien nichts zu merken. Im Gegenteil wurde sie zuletzt so übermütig, daß sie einmal erklärte, sie habe mich nur aus Mitleid genommen; kurz und gut, ich habe kaum solchen Übermut gekannt. — Nimmt sie sich's nicht mehr zu Herzen, dachte ich, als daß sie — wie sie selbst einmal sagte „wenn sie glaubte, daß ich nur aus Gewohnheit käme, dann würde sie gleich die Verlobung aufheben", nimmt sie sich's nicht mehr zu Herzen, dann ist mir geholfen.

Später kam es ihm vor, als wäre es viel besser gewesen, wenn die Verlobung auf die Weise aufgehoben worden wäre, dann hätte er nicht das Schwerste, was ein Mensch tragen kann: die Verantwortung[3]), so schwer tragen müssen. Jedoch räumt er selbst ein, daß es seine Schuld war, daß es ihm nicht so leicht wurde. Immer wieder hat er die Frage angestarrt[4]), was ihn doch dahin gebracht habe, in

[1]) VII 133. [2]) F. 77. [3]) F. 86, 93, 99, IV A 97.
[4]) F. 78, 91, 99, 55, 61.

einer so kritischen Zeit ihr zu sagen, daß sie mit Übermut nicht vorwärts käme; mit Hingabe würde sie viel mehr erreichen. Das hieß ja sich selbst verraten: ihr zu sagen, wie sie Leiden auf Leiden häufen solle. Was hat ihn dahin gebracht so etwas zu sagen? Ich nehme an, daß die Erklärung, die wir trotz der Ausstreichungen doch entziffern können, die richtige ist[1]): daß es Stolz war, der ihm diese Worte in den Mund legte; Gegenstand des Mitleids zu sein kränkte ihn[2]); sie ahnte ja nicht, welche religiöse Tiefe seine Schwermut in sich barg, und hielt seinen Kummer für Demut. Da zeigt er seine zermalmende Überlegenheit in einem dunklen Gefühl davon, daß wahre Überlegenheit darin besteht, des Gegners bester Verteidiger zu sein; er hat den Triumph die Situation zu durchschauen und seinem Gegner Waffen in die Hand zu geben. Die fraglichen Worte sind im Zorn gesprochen; seine eigene Erklärung, daß seine Schwermut nur auf die Weise, wenn es überhaupt möglich war, durchgebrochen werden konnte, klingt zu geschraubt; eher noch hat ein dunkles Gefühl dafür, daß es unfein sei über Schwierigkeiten zu leicht hinwegzuschlüpfen, mitgesprochen.

Jedenfalls richtete sie ihr Handeln danach, sie demütigte sich: einen Schwermütigen muß man mit Liebe behandeln. Für mich ist etwas überaus Rührendes in der Erklärung der alten Frau Schlegel[3]):

Kierkegaard litt furchtbar unter seiner Schwermut; viele Male saß er weinend bei ihr. Er wurde von dem Gedanken gepeinigt, daß er dem Vater, den er so sehr geliebt, so wenig Freude bereitet habe. *[Sie versteht offenbar nur die halbe Wahrheit.]* Aber auch dadurch wurde seine Macht über sie vergrößert. Schwermut war ihr nichts Neues; sie kannte sie aus ihrer eigenen Familie. Sie hoffte sie zu überwinden, aber sie ließ sich nicht verscheuchen *[wie sie im Übermut versucht hatte]*. Man sah seinem Äußeren an, wie tief der Schmerz rein körperlich ging.

Und so verschwendete dieses liebliche junge Kind all seine zärtliche Hingabe und konnte doch sein schwermütiges Schweigen nicht brechen. Die ganze Schwierigkeit lag darin, daß sie glaubte, es sei nichts als Schwermut; sie ahnte nicht, daß in der Schwermut unverbrüchliches Schweigen verborgen lag. Mir scheint, wenn er ihr Mynsters Predigten vorliest, dann steht sie über ihm, selbst wenn er recht darin hat, daß es eine religiöse Kollision war, die tiefer lag, als sie ahnte[4]). Mit welcher Treue sie ihren Entschluß ausgeführt hat, geht überall aus seinen Briefen hervor[5]): er ist der schwermütige Saul, sie David.

Er verstand sie zum Teil; und er gab seiner Liebe eine neue Form; nicht daß er tiefe Freude über ihr liebliches zauberhaftes Wesen empfindet, aber sie rührt ihn, was doch, wie er an einer Stelle sagt[6]), eigentlich in keinem Verhältnis zu dem Erotischen steht. Sie kümmerte

[1]) IV A 97. [2]) III 151, vgl. S. 71. [3]) F. III. [4]) F. 90.
[5]) F. 11, 15, 17, 28. [6]) F. 78.

sich nicht darum, daß seine Schwermut, wie er sagte, sie beide unglücklich machen würde. „Du wirst doch nie froh werden; darum kann es dir ja ganz gleich sein, ob ich bei dir bleiben darf." Und seinem schwermütigen Schweigen gegenüber macht sie geltend: „Nie wollte sie ihn nach etwas fragen, wenn sie nur bei ihm bleiben dürfe." Ihr ganzes Leben hindurch wollte sie ihn dafür danken, wenn sie nur bei ihm bleiben dürfte, selbst wenn sie in einem kleinen Spinde wohnen sollte. — Späterhin ließ er ein solches Spind, einen Säulenschrank, machen, worin er alles sie Betreffende aufbewahrte.

Während er gleichsam zu fliehen scheint, entfaltet sich bei ihr all das Wundersame; was Kierkegaard später Johannes den Verführer durch künstliche Berechnung hervorbringen läßt[1]), das geschieht hier; ihr Wesen entfaltet sich kraft ihrer bewundernden Hingabe, während er „der heilige Franziskus als Troubadour" war[2]).

Du sagst, sie war schön. O, was weißt Du davon, ich weiß es; denn diese Schönheit hat mich Tränen gekostet — ich kaufte selbst Blumen, um sie zu schmücken, ich würde sie mit allem Zierrat der Welt behängt haben, natürlich nur, soweit es gedient hätte, ihre Lieblichkeit hervorzuheben — und wenn sie dann dastand in all ihrem Staate — dann mußte ich gehen — wenn ihr seelenfroher, lebensfreudiger Blick den meinen traf, dann mußte ich gehen — dann ging ich hinaus und weinte bitterlich.

Im August 1841 schickt er ihr einen Brief, der in „Schuldig? — Nicht Schuldig?"[3]) aufgenommen ist:

Um nicht öfter die Probe auf etwas zu machen, was doch geschehen muß, und was, wenn es geschehen ist, wohl die Kraft geben wird, die nötig ist — so laß es geschehen sein. Vor allem vergiß den, der dies schreibt; vergib einem Menschen, der zwar manches vermochte, aber doch nicht vermochte, ein Mädchen glücklich zu machen.

Quidam selbst fügt hinzu:

Eine seidene Schnur zu senden bedeutet im Osten Todesstrafe für den Empfänger; einen Ring zu senden wird hier wohl Todesstrafe bedeuten für den, der ihn sendet.

Dieser Brief hätte seiner Meinung nach genug sein sollen; für ihn war der Schritt so demütigend, wie er ihn hatte machen können[4]); bei dem, was weiterhin geschah, konnte er sie von Schuld nicht freisprechen; ja, es gibt Stellen in den Tagebüchern, wo er ihr diese Schuld mit harten Worten vorwirft, namentlich in dem Manuskript zu der „Wiederholung" kurz nach der Verlobung mit Schlegel; aber als sein Gemüt wieder ruhig geworden ist, weiß er, daß[5]) seine Schuld gegen sie so groß ist, daß „sie ihre Schuld gegen ihn verschlingt"; d. h. die

[1]) I 351 ff. [2]) III A 93, 150, 161. [3]) VI 308.
[4]) F. 98, IX A 276. [5]) IX A 276.

Art und Weise, wie er die Rechnung mit ihr abschließt, soll ein Gepräge treuer Liebe tragen, die ihn dazu bewegt, das ganze Unrecht auf sich zu nehmen.

Langsamer als bei ihm, aber tief und innerlich war bei ihr die Liebe gewachsen, sowohl unter seiner Schwermut, die sie mütterlich tragen mußte, als unter dem Reichtum seines Geistes, aus dem Gedanken und Stimmungen emporquollen, die sie gleichsam verwandelten und ihr einen Inhalt gaben, den sie kaum geahnt! Der Schritt, den er nun tat, war, dachte sie, verrückt, das durfte nicht geschehen. Den äußeren Feinden der Liebe zu trotzen war etwas Großes, warum nicht auch diesem schleichenden, inneren Feinde! Sie sucht ihn auf, überschreitet, wie er sich ausdrückt, die Grenze[1]); sie schreibt auf seinem Zimmer, da er nicht zu Hause ist, ein Briefchen, in dem sie ihn beim Andenken an den verstorbenen Vater und um Jesu Christi willen bittet sie nicht zu verlassen: es wäre ihr Tod.

Darauf folgen die zwei grauenvolle Monate, die Zeit des Betruges; sein Gedanke ist, sie von sich zu stoßen, durch sein Benehmen ihr ihre Liebe zu entreißen. Er hatte eine andre Möglichkeit erwogen; er hatte oft gewünscht, daß Gott sein Leben nehmen möge[2]); „Das einzige, was mich tröstet, ist, daß ich mich zum Sterben legen könnte, und dann in meiner Todesstunde die Liebe gestehen könnte, die ich, so lange ich lebe, nicht gestehen darf, die mich gleichermaßen glücklich und unglücklich macht." Doch Gott nahm sein Leben nicht; da dachte er selbst daran seinem Leben ein Ende zu machen, dachte daran, ihr zu sagen, wie er sie liebe, und dann sich das Leben zu nehmen[3]). Doch das war sinnlos und wenn er leben sollte, mußte er seine Liebe in den verborgensten Winkel seines Herzens packen, da, wo sie nur vor Gottes Auge offenbar war, und dann sich verstellen, den Schurken spielen; das wäre nicht nötig gewesen, hätte sie ihn durch ihr Benehmen nicht dazu gezwungen grausam zu sein[4]); die einzige Weise, auf die sich seine Liebe äußern konnte, war die: sie unglücklich zu machen.

Wie er das gemacht hat? Wohl ungefähr wie der Quidam des Experimentes[5]):

Oft genug habe ich über einen Bräutigam gelacht, von dem man mir erzählt hat, daß er bei seiner Geliebten einen anderen Rock hängen hatte, den er anzog, um den neuen zu schonen. Nun lache ich nicht mehr darüber; auch ich habe einen anderen Rock, er hängt allerdings nicht drinnen bei ihr, sondern draußen auf dem Flur. Da ziehe ich ihn an und verweigere jede Äußerung meiner Liebe, jede Andeutung meiner Teilnahme, jeden kleinen versucherischen Wunsch, der, wenn unser Verhältnis gesichert wäre, nur danach verlangen würde,

---

[1]) S. 79, IV, VI B 40, 36, VII A 126. [2]) III A 90.
[3]) III A 159, 166. [4]) S. 87, 98, 104, 128. [5]) VI 314.

sie mit dem an sich Unbedeutenden zu erfreuen. Wenn ich nun den Rock anhabe, dann fängt dieses ewige Hin- und Herreden an, wo das Physische und das Moralische zusammen gemischt werden, wo ich alles durcheinander schwatze, beständig klönend von unserer Liebe und anderm solchem Zeug.

Ein: „Gib nach, gib mich frei, Du hältst es nicht aus", wird regelmäßig eingeschaltet; oder scherzende und neckende Aufforderungen Schlegel[1]) zu nehmen: er selbst gehöre der Wissenschaft[2]). Die Absicht war, wie aus den Berliner Briefen an Boesen deutlich hervorgeht, sie frei zu machen, so daß nichts von dem früheren Verhältnis übrig war als Haß, und sie einmal Schlegel heiraten konnte. Das war das Höchste, was er für sie tun konnte: Schurke zu sein in aller Augen, um sie frei zu machen. Nur so konnte er das Unrecht, daß er sie auf den Strom hinausgelockt hatte, wieder gutmachen; für seine Sünde mußte er büßen[3]); und das Entsetzliche bei dieser Strafe war, daß er sie über alle Grenzen hinaus verletzen mußte. Das ist das absonderlichste Zusammenspiel einer Liebe, die heilen will, indem sie verletzt, und vermessenen Willens, der durch Verstellung Vorsehung spielen will; daß so etwas überhaupt zulässig sei, bewies er vor sich selbst mit der Begründung, daß er sich zu seinem eignen Schaden verstellte.

Fünf Jahre später sieht er ein, daß kein Mensch das vermag, was er damals wollte; und das bringt ihn auf einen genialen Gedanken über das Verhältnis von Gottes Macht zu der Freiheit der Menschen[4]). Nur Gott kann einen anderen Menschen frei machen; darin besteht seine Allmacht. Er schafft Wesen, die ganz frei sind.

Ein Mensch kann einen andern nicht ganz frei machen, weil der, der dazu Macht hat, selbst darin gefangen ist, daß er sie hat, und darum doch beständig ein verkehrtes Verhältnis bekommt zu dem, den er frei machen will.

Das bedeutet eine Anklage wider sich selbst, daß er sich an Gottes Stelle habe setzen wollen; aber 1849 ist das wieder vergessen[5]). Ebenso ist vergessen ein andrer ganz entsprechender Gedanke, den er gleich nach dem Bruche hatte, und der später einmal wieder erwachte[6]).

Meine Sünde ist, daß ich nicht Glauben hatte, Glauben daran, daß für Gott alles möglich ist, — aber wo ist die Grenze zwischen dem und Gott versuchen.

Hätte ich Glauben gehabt, dann wäre ich bei Regine geblieben. Gott sei Lob und Dank, das habe ich nun eingesehen. Ich war nahe daran meinen Verstand zu verlieren in diesen Tagen.

Der Glaube hofft darum auch für dieses Leben, aber, wohl zu merken, kraft des Absurden.

---

[1]) F. 85. [2]) III A 159. [3]) F. 93, 103; VIII A 641.
[4]) VII A 181. [5]) F. 98. [6]) III A 166; IV A 107–8, 113.

Diese Erkenntnis und das spätere Vergessen ihrer ist von der allergrößten Bedeutung für das Verständnis Kierkegaards.

Wie man nun auch seine Handlungsweise beurteilen möge, er hat dadurch, daß er sie unglücklich machte, sich selbst Wunden zugefügt, die ebenso schwer und nachhaltiger waren; vor allen Dingen hat er in Furcht und Zittern unter dem ängstenden Druck der Verantwortung gelebt[1]); und diese Angst wurde täglich vermehrt, dadurch, daß er sie leiden sah[2]); hinzu kam dann noch ein Punkt, an dem er besonders empfindlich war, nämlich seine Ehre[3]).

Was ich verloren habe, ist das einzige, was ich liebte, was ich verloren habe, ist das, worein ich allzeit — auch ohne diesen Stoß zu fürchten — meine Ehre, meine Freude, meinen Stolz gesetzt habe und setzen werde: treu zu sein.

Und sie? Ja, wenn er sie davon überzeugen könnte, daß er ein Schurke sei, dann würde sie sich leicht in das Ganze finden können[4]). Sie fühlte, daß seine Worte doppelsinnig waren; es war nicht wahr, was er sagte, aber wo das Verkehrte lag, konnte sie nicht herausfinden; er werde sicher als Jesuit[5]) enden. „Sie kämpfte wie eine Löwin, hätte ich nicht gemeint, um Gottes willen Widerstand zu leisten, dann hätte sie gesiegt."

Am 11. Oktober kam es dann zum entscheidenden Bruche[6]). Nach Aufforderung durch ihren Vater kam er noch einmal am nächsten Tage zu ihr, und spielte die Rolle als Schurke zu Ende. Man stelle sich folgenden Wortwechsel vor: „Wirst Du Dich niemals verheiraten?" — „Doch, in 10 Jahren, wenn ich mich recht ausgetobt habe, dann muß ich ein blutjunges Fräulein haben, um mich zu verjüngen." Im Laufe des Gespräches sagte sie: „Versprich mir, daß Du an mich denken willst" und „Wenn Du nur nicht zu spät bereust"; sie dachte an den Tod. Er antwortete gedankenlos, aber gab sich selbst das Versprechen, das er seitdem täglich unter vielem Leiden hielt: an sie zu denken. „Sie wählt den Schrei, ich den Schmerz[7])."

Die Familie, namentlich der Vater, war auf ihn erbittert[8]): es werde ihr Tod sein. Kierkegaard sah völlig ein, daß er ein Recht hatte, erbittert zu sein. 1848 versuchte Kierkegaard eine Annäherung an ihren Vater, aber er wollte nicht; kurz darauf starb er. Ihr Bruder Jonas wollte ihn hassen, wie er noch nie einen Menschen gehaßt[9]). Ganz Kopenhagen war außer sich vor Empörung: er war ein ganz erbärmlicher Schurke; und er selbst spielte die 14 Tage, die er

[1]) III A 139. [2]) F. 103, III A 159, 166. [3]) III A 172, 147.
[4]) IX A 276, IV A 142. [5]) IX A 131, F. 80. [6]) F. 80, IV, VII A 108.
[7]) V A 88, VIII A 100.
[8]) VII A 126, F. 132, IX A 262, F. 107, 129, E. P. VIII 104.
[9]) III A 185, 207.

noch in Kopenhagen war, die Rolle weiter[1]). Sibbern gingen nun die Augen auf und er entdeckte, was für einer er war; doch Peter Christian verteidigte ihn[2]). Nur zwei Menschen glaubten ihm, obwohl sie ihn nicht verstanden: Regines Schwester Cordelia[3]) und Emil Boesen.

14 Tage nach dem Bruche reist er nach Berlin. Seine Stimmung in dieser Zeit kennen wir, nicht bloß aus den Tagebüchern, wo er das Vergangene wieder durchlebt, sondern auch aus Briefen an Emil Boesen, den er bis zu einem gewissen Grade zum Mitwisser seiner Pläne macht. Er sollte wohl an Regine denken. Er und sie waren für Zeit und Ewigkeit miteinander verbunden, selbst wenn sie sich nicht heiraten konnten; die Liebe kann die Gegenwart entbehren. Viele Jahre hindurch betet er täglich für sie[4]). Aber in der ersten Zeit war der Kehrreim seiner Gedanken: sie soll mich hassen; und er selbst half, soviel in seiner Macht stand, dem Klatsch in Kopenhagen, ihn anzuschwärzen. Einen Eindruck von dem Aufruhr, in dem seine Seele ist, bekommen wir durch folgende Tagebuchaufzeichnung[5]).

Und glaubst du denn nicht, daß ich mich danach sehne, ihr diesen Beweis meiner Liebe zu geben, diese Genugtuung nach all der Demütigung, die sie erlitten, ... dadurch, daß ich noch einmal hervorstürze. Wie würde das beschämend wirken, wie würden sie unterbrochen werden in ihrem zahnlosen Weibergewäsch ...; mit ihr zu leben in der ruhigen und zuversichtlichen Bedeutung, die dieses Wort hat, ist mir nie eingefallen; ... und nun stehe ich da, gehaßt von allen Menschen meiner Treulosigkeit wegen, anscheinend schuld an ihrem Unglücke; und doch bin ich ihr treu wie immer. Und könnte ich sie dennoch mit einem andern glücklich sehen, wie viel Schmerzliches auch für den menschlichen Stolz darin läge, ich würde doch froh sein; aber nun verzehrt sie sich in Kummer darüber, daß ich, der sie glücklich machen könnte, es nicht wollte. Und in Wahrheit, ich hätte sie glücklich machen können, wenn nicht usw. ...

Und ungeachtet dessen, daß es unklug ist meiner Ruhe wegen, so kann ich doch nicht davon ablassen, mir den unbeschreiblichen Augenblick zu denken, da ich zu ihr zurückkehre. Und ungeachtet dessen, daß ich sonst glaube, daß ich ziemlich stark bin darin, zu leiden, was ich für die Strafe Gottes über mich ansehe, so wird dieses mir doch zuweilen zu schwer. Zugleich scheint es mir, daß ich Unrecht gegen sie getan habe, dadurch, daß ich sie nicht wissen lasse, wie sehr ich leide ... Gott gebe, daß doch bloß aus meinem Leiden etwas Gutes für sie folgen möge.

Man sieht über ein wogendes Meer von Stimmungen. Seine ethische Abrechnung läßt ihm keine Ruhe; wenn sie es nur gewesen wäre, die Schluß gemacht hätte[6]). Und in das alles mischt sich Menschenverachtung; sie würde ihn ganz in die Gewalt bekommen, wenn nicht so vieles gewesen wäre, das ihn demütigen konnte. Ohne Freude, ohne Schlaf in der Nacht, spielt er die Komödie witzig und heiter zu

[1]) F. 82, 43, 46. [2]) F. 38. [3]) F. 89, VI A 12.
[4]) VII A 108, F. 42, 82. [5]) III A 159.
[6]) III A 166, 174, 179, 204, 164, F. 64, 42, 58.

sein; dabei hört er Vorlesungen und arbeitet seine bestimmte Zeit an „Entweder – Oder". Wenn er mit Boesen Briefe tauscht, so ist es unter anderm auch, um zu hören, wie es ihr geht; das muß Boesen ausspionieren, aber mit ungeheurer Vorsicht, damit sie nichts ahne, was sie in dem Hasse gegen ihn stärken könnte. Wenn Boesen näheren Bescheid haben will, als Kierkegaard geben kann und will, wird er bestimmt zurückgewiesen.

Kierkegaard hatte gedacht, 1½ Jahr in Berlin zu bleiben; aber schon vor Ablauf eines halben Jahres reist er nach Hause, am 6. März 1842, teils, weil Boesen ihm mitgeteilt hat, daß Regine schwach ist, und teils, weil er von Schellings Vorlesungen, von denen er so viel erwartet hatte, gründlich enttäuscht worden ist.

Die religiösen Wirkungen der Verlobung.

Es bleibt noch übrig zu zeigen, wie diese Begebenheit den Dichter der Stadien schuf. Um das zu verstehen, müssen wir zu verstehen streben, welche Wirkungen die Verlobung auf sein religiöses Leben und auf das gleichzeitig erwachende dichterische ausübte, und wie diese beiden Seiten seiner Natur ineinander spielten.

Das Gottesverhältnis, das aus dem Leiden, wie es vor dem Angesichte Gottes durchlebt war, emporsteigt, ist nicht, wie man gemeint hat, eine Angst vor dem Gott des Gesetzes, der die Sünde der Väter an den Kindern heimsucht[1]), sondern der felsenfeste Glaube eines geprüften Gemütes an Gottes grenzenlose Liebe[2]).

Damit das Recht der Erkenntnis seine Giltigkeit habe, muß man sich hinaus in das Leben wagen, hinaus aufs Meer, und dort seinen Schrei erschallen lassen, ob Gott ihn nicht hören wolle, nicht am Ufer stehen und die andern kämpfen und streiten sehen – dann erst erhält die Erkenntnis ihre wahre Beurkundung, und es ist in der Tat etwas andres auf einem Bein zu stehen und Gottes Dasein zu beweisen, und auf seinen Knieen ihm zu danken.

Dies Gottesverhältnis mit seinem Gebet und seiner Stille muß man überall mitdenken; dann ist es ganz unmöglich, den Konflikt auf Einbildungen beruhen zu lassen; und dann ist es klar, woher er die Kraft bekam.

Schwer ist es für mich gerade in diesem Falle, wo ich so gerne handeln möchte, daß mir als einzige Tätigkeit angewiesen ist, was man sonst Weibern und Kindern überläßt – zu beten.

Und in Wahrheit, es gibt im Leiden eine Gemeinschaft mit Gott, einen Bund der Tränen, der an und für sich gar schön ist.

Die Feder an dem heimlichen Verschluß der Ewigkeit auf dem Boden des Kastens war berührt worden, und die Not war der Druck[3]);

[1]) IV 342. [2]) III A 145, 148, 154, 158, 162, 181. [3]) X 116.

und nicht einmal die Schuld hinderte den Zutritt des Kummers zu Gott[1]); in dieser Hinsicht half ihm die Erinnerung an den verstorbenen Vater: er hatte ja gerade am Tage des großen „Erdbebens", der ihm nun wieder so lebendig geworden war, seinem Sohne aus innerlicher Liebe viel Leiden zugefügt. Und in seinem Auftreten Regine gegenüber war er ja gerade dabei, das zu verwirklichen: daß man dem, den man liebt, unsägliche Leiden zufügt; und er tat es aus treuer Liebe. So kann der Kummer ja auch Gottes Liebe sein; so gegenwärtig ist Gottes Liebe im tiefsten Leiden[2]).

Wenn Gott einen Menschen recht an sich binden will, dann ruft er seinen treusten Gesellen, seinen zuverlässigsten Boten und das ist der Kummer, und sagt zu ihm: Eile ihm nach, hole ihn ein, weiche ihm nicht von der Seite.

Kierkegaard heftete seine Augen nicht auf den Kelch, sondern auf den, der ihn reichte; wie Christus hat er an dem, das er litt, Gehorsam gelernt. Da aber brach eine himmlische Freude durch[3]), „das selige Staunen über Gottes unendliche Liebe, über die Weisheit seiner Ratschläge". Der Bruch mit „ihr" wurde zu dem Verlöbnis mit Gott. Aus diesem Erlebnis entspringen die erbaulichen Gedanken für sein ganzes Leben, ihm entstammt das, was ihm die große Vollmacht gibt. Alles Folgende entfaltet sich im Grunde hieraus[4]); namentlich in den Reden „an die im eigentlichen Sinne Leidenden", tröstet er andere mit dem Troste, damit er selbst getröstet wurde von Gott. Von demselben Ausgangspunkte her redet er, wenn er mit tiefem Mitleiden tröstet und wenn er einschärft, daß man absterben muß, um es mit Gott zu tun zu bekommen[5]).

Daß man seinen Wunsch nicht erfüllt sieht oder sich des Liebsten, das man begehrte, beraubt sieht, das kann wohl schmerzlich genug sein, das verwundet das natürliche Selbst, aber daraus folgt noch nicht, daß das absterben heißt; und daß man selbst entsagen muß, und handelte es sich dabei auch um das liebste, das kann wohl schmerzlich genug sein, das verwundet das natürliche Selbst, aber daraus folgt noch nicht, daß das absterben heißt. Nein, aber den erfüllten Wunsch selbst vernichten zu sollen, selbst sich des Begehrten, das man schon besitzt, berauben zu sollen, das verwundet das natürliche Selbst an der Wurzel.

Wie ist diese seelische Wendung vom Leiden weg und der Liebe Gottes zu von dem verschieden, was Goethe in dem Gesang des Harfenspielers in „Wilhelm Meister" schildert!

Wer nie sein Brot mit Tränen aß,
Wer nie die kummervollen Nächte

[1]) III A 182, III 49f. [2]) III A 165, 191, 228; C 25.
[3]) III A 192, 232, 231, E. p. VIII 263. [4]) III 92f. 100. Ammundsen 44.
[5]) III A 99, 195, C 5, 7, 9, 12, 14. XII 362.

Auf seinem Bette weinend saß,
Der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte.

Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden;
Dann überlaßt ihr ihn der Pein;
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.

Kierkegaards Lebensschicksal hätte die Versuchung nahelegen können, die 4 letzten Zeilen zu sprechen, aber das Schuldbewußtsein hinderte ihn daran; und die ersten 4 Zeilen würden in seinem Munde nur den Bund der Leiden mit Gott, der an und für sich gar schön ist, ausdrücken. Die Gedanken, die dies Gottesverhältnis durch die Leiden hindurch tragen, treffen wir in den Tagebüchern aus der Leidenszeit[1]); und die wohl überdachte Stellungnahme zu dem Problem des Leidens finden wir teils im „Ultimatum" und teils in einer der Reden über das Leiden.

„Das Ultimatum", die Predigt am Schlusse von „Entweder – Oder", handelt von „dem Erbaulichen in dem Gedanken, daß wir gegen Gott allzeit Unrecht haben". Das wird illustriert durch die Betrachtung, wie beruhigend es ist, im Verhältnisse zu andern Menschen seine eigne Schuld zu finden. Dieses Beruhigende hatte Kierkegaard selbst erfahren, sowohl in seinem Verhältnis zu seinem Vater, wie in dem zu Regine. Wie beruhigend war es, an die Liebe des Vaters zu denken und in seinem Verhältnisse zu ihm nur an seine eigene Schuld zu denken; dann schwand all das Bittre, und mit welch tiefem Kummer hatte der Vater nicht selbst gefühlt, daß es sicherlich im wesentlichen seine Schuld war, als Sören in die Irre ging. Und wie viel lag ihm im Verhältnisse zu Regine daran, das Ganze so aufzufassen, daß er die ganze Schuld trug, so daß er seiner Liebe treu bleiben konnte, indem er in ihrem Verhalten nur Gutes sah. Diese Wirklichkeiten müssen wir im Sinne haben, wenn wir versuchen wollen in die tiefsten Tiefen dieser Gedankenentwicklung zu dringen. Erst schildert nun Kierkegaard, wie schmerzlich es ist, einem anderen Menschen gegenüber Unrecht zu haben, und wie beruhigend es ist, sich davon zu überzeugen, daß man Recht hat. Und doch gibt es Fälle, wo nur das Gegenteil der Seele Ruhe gibt, nämlich in einem Verhältnisse, wo der andre ein Mensch ist, den ich liebe, und von dem ich deshalb gerne Gutes denken will.

Dein Leben bringt dich in mannigfaltige Verhältnisse zu andern Menschen; zu den einen fühlst du dich mit innigerer Liebe hingezogen als zu den andern.

[1]) S. S. 111[2].

Wenn nun ein solcher Mensch, der der Gegenstand deiner Liebe ist, dir ein Unrecht zufügte, nicht wahr, es würde dich schmerzen, du würdest alles genau prüfen, aber dann würdest du zu dir selbst sagen: „Ich weiß, daß ich Recht habe; dieser Gedanke soll mich beruhigen!" – Ach, wenn du ihn wirklich liebtest, würde er dich nicht beruhigen, du würdest vielleicht alles durchforschen und doch zu keinem andern Schlusse kommen, als daß er Unrecht habe, dennoch würde diese Gewißheit dich beunruhigen. Du würdest wünschen, daß du Unrecht haben dürftest, du würdest etwas zu finden suchen, was zu seinen Gunsten reden könnte; und fändest du es nicht, Ruhe würdest du erst finden in dem Gedanken, daß du Unrecht habest. Oder wenn es dir auferlegt wäre, für das Wohl eines solchen Menschen zu sorgen, du würdest alles tun, was in deiner Macht stände; wenn er aber trotzdem nicht darauf achtete und dir nur Kummer bereitete, dann würdest du mit ihm abrechnen und sagen: ich weiß, ich habe ihm gegenüber Recht getan! — O nein, wenn du ihn liebtest, würde dich dieser Gedanke nur ängstigen, du würdest nach jeder Wahrscheinlichkeit greifen und wenn du nichts fändest, würdest du deine Rechnung zerreißen und sie zu vergessen suchen, und du würdest danach streben, dich an dem Gedanken zu erbauen, daß du Unrecht habest.

Indessen Menschen gegenüber kann es so kommen, daß das nicht glückt, was du willst: einzusehen, daß du Unrecht hast und der, den du liebst, Recht hat. Aber Gott gegenüber kann das nie geschehen; denn Gott gegenüber kannst du der Rechnung nicht auf den Grund sehen. Wenn du wirklich Gott liebst, kannst du – und das ist selig – dich an dem Gedanken erbauen, daß du Unrecht hast und er Recht. Liebst du Gott? Wünschst du, immer ihm gegenüber Unrecht zu haben? Erbaut dich das?

Es ist merkwürdig, wie Kierkegaard den kalvinischen Satz, Gott ist der Souverän, diese feste objektive Wahrheit, einführt, aber auf dem intensiv subjektiven Wege, nämlich durch die Frage: könntest du wünschen? Diese Frage ist so charakteristisch für Kierkegaard.

Könntest du wünschen, daß es sich anders verhielte? Könntest du wünschen, daß du Recht hättest, könntest du wünschen, daß jenes schöne Gesetz, daß Jahrtausende hindurch das Menschengeschlecht getragen hat, versagte? . . . Könntest du es wünschen? . . . Frage dich selbst, frage dich mit der feierlichen Ungewißheit, mit der du dich an einen Menschen wenden würdest, von dem du wüßtest, daß er mit einem einzigen Worte imstande wäre über dein Lebensglück zu entscheiden, frage dich mit noch größerem Ernste, denn wahrhaftig, es gilt deine Seligkeit. Halte den Flug deiner Seele nicht auf, betrübe nicht das bessere Teil in dir, ermüde deinen Geist nicht mit halben Wünschen und halben Gedanken. Frage dich selbst und halte an mit fragen, bis du die Antwort findest; denn man kann ein Ding viele Male erkannt haben, es versucht haben, und doch: erst die tiefe innere Bewegung, erst die unbeschreibliche Rührung des Herzens, das erst gibt dir die Gewißheit, daß das Erkannte wirklich dir gehört, daß keine Macht es dir entreißen kann; denn nur die Wahrheit, die dich erbaut, ist Wahrheit für dich.

Diesen Weg aus dem Unrecht des Daseins und dem Leiden und der Schuld heraus hat Kierkegaard so tief durchlebt wie nur ganz wenige Menschen. Und dann heißt es:

Wenn du dir nicht bloß deinen Wunsch versagen, sondern gewissermaßen deiner Pflicht untreu werden müßtest; wenn du nicht bloß deine Freude verlörest, sondern sogar deine Ehre, du bist dennoch froh; gegen Gott, sagst du, habe ich allzeit Unrecht. Wenn du anklopftest und dir nicht aufgetan würde, wenn du suchtest und nicht fändest, wenn du arbeitetest und nichts vollbrächtest, wenn du pflanztest und begössest, aber keinen Segen sähest, wenn der Himmel verschlossen wäre und die Antwort ausbliebe, du bist doch froh in deinem Tun; wenn die Strafe für die Schuld der Väter über dich käme, du bist doch froh, denn gegen Gott haben wir allzeit Unrecht.

Das ist ein Gedanke, in Leiden gestählt, aber durch dies Leiden ist Freude gewonnen, und darum kann kein Leiden ihn auflösen. Und nicht auf Schleichwegen oder durch Ausweichen vor irgendwelchen Schwierigkeiten hat der Gedanke die Lösung sich angeeignet; alles ist mitgedacht. Und doch wurde der Drache des Zweifels nicht gefällt durch ein Gedankenkunstwerk, sondern vielmehr dadurch, daß der tiefste Wunsch der Seele entriegelt wurde, daß der einzelne nach innen gewandt wurde, auf das Ursprüngliche in ihm selbst zu lauschen und Mut zu fassen, als einzelner aus diesem Ursprünglichen heraus zu leben. Die Reflexion hat also jetzt den Weg zu der plötzlichen Freude gebahnt, die ihm einmal gekommen war, er wußte nicht woher. Jetzt kann er es beschreiben. Jetzt hat er bewußt, in Leiden gestählt, etwas gefunden, „das mit der tiefsten Wurzel meiner Existenz zusammenhängt, etwas, wodurch ich sozusagen in das Göttliche hineingewachsen bin". Er hat Hiobs Rätsel so gelöst, wie es ihm erbaulich war. Dieser Gedankengang wird noch schärfer, wenn das Moment der Schuld betont wird; das geschieht später in der Predigt über das Thema „Das Selige darin, daß ein Mensch in seinem Verhältnisse zu Gott allezeit schuldig leidet[1])".

Das Selige ist, daß es jetzt, und in jedem Augenblick und in jedem kommenden Augenblick, ewig so ist: daß nichts geschehen ist noch je geschehen kann, — und wäre es auch das von der krankhaftesten Einbildung in tiefstem Kummer erfundene Schreckbild, das zur Wirklichkeit würde — nichts, was an dem Glauben rütteln kann, daß Gott die Liebe ist.

Wenn tausend zweifelnde Fragen den Glauben anfechten wollen, als könne Gott nicht antworten, dann lehrt das Bewußtsein der Schuld den Gläubigen, daß er „nicht Eins auf Tausend antworten kann": *ergo* ist Gott die Liebe. Begreifst du die Macht dieses Schlusses nicht — der Glaube begreift sie. Begreifst du nicht, wie selig es ist, daß es auf diese Weise ewig gesichert ist, daß Gott die Liebe ist — der Glaube begreift es.

Dieser Gedanke ist zugleich auch ein starker und mächtiger Gedanke; es ist kein Glücksritter, der auf Abenteuer ausgeht und es zweifelhaft sein läßt, was ihm geschehen wird und was aus ihm werden wird; nein, es ist ein stark bewaffneter Krieger, in voller Rüstung und was aus ihm werden wird, das ist er schon; denn

[1]) VIII 352, 357, 369.

er ist der Wille eines Manns! — doch das hat nicht so viel zu sagen, er ist aber der Wille eines Manns im Bunde mit Gott und es ist eines Manns vor Gott beschlossener Wille, der entschlossen die Gefahren kennt, aber auch entschlossen im Bund mit dem Siege ist.

Daß diese Religiosität nun nicht die gewöhnliche war, darüber hatte er sich vergewissert im Zusammensein mit Regine und in Mynsters Predigten; sie ließen ihn im Stiche, da, wo die Finsternis am tiefsten war; sie rechneten noch mit irdischem Glück[1]), und damit, daß es vielleicht besser werden könne. Das ist der erste Bruch mit Mynster; er hatte das Maß nicht. Darum erwacht, gleichzeitig mit der neuen Religiosität, die Idee eines Berufes, zu dem alle seine Leiden vielleicht die Erziehung waren. So verstehen wir die Worte im Gesichtspunkte[2]):

Von der Zeit an, wo von der Anwendung meiner Kräfte die Rede sein konnte, war ich fest entschlossen, alles aufzubieten, um das Christentum zu verteidigen, oder es jedenfalls in seiner wahren Gestalt darzustellen; denn schon sehr früh war ich infolge meiner Erziehung imstande, mich davon zu überzeugen, wie selten das Christentum in seiner wahren Gestalt dargestellt wird.

Zur selben Zeit taucht auch der Gedanke auf, daß sein Beruf auch der Nachwelt gilt; er zitiert nach Herder[3]):

„Schreibe", sprach jene Stimme, und der Prophet antwortete „Für wen?" Die Stimme sprach „Für die Toten, die du in der Vorwelt lieb hast." „Werden sie mich lesen?" „Ja, denn sie kommen zurück als Nachwelt."

Er fühlt sich besonders dazu berufen den Leidenden zuzusprechen; jetzt wird er sich des Gedankens deutlicher bewußt[4]), daß er selbst deren Einer sei, die für andre geopfert werden sollten, und das stimmte damit, daß er ein Pönitierender war; auf die Sünde seiner Jugend hatte Gott ja durch Regines Leiden einen so ungeheuren Nachdruck gelegt. Über diesen Gedanken, ein Opfer zu werden, hat er am Anfang der Verlobungszeit mit Regine gesprochen[5]). In einem Brief an Boesen[6]) erwähnt er den Beruf eines Pfarrers als etwas Herrliches. Doch wurde sein eigner Beruf vorläufig durch den dichterischen Durchbruch bestimmt, zu dem das Leiden der Verlobung Anlaß wurde.

Der dichterische Durchbruch.

Gleichzeitig damit, daß das religiöse Leben vertieft und selbstbewußt wurde, wurde auch ein mächtiger dichterischer Quell in ihm erschlossen[7]).

Ich hatte eigentlich, wie sehr ich auch in einem andern Sinne gelebt hatte, menschlich gesprochen, die Kindheit und Jugend übersprungen, das sollte wahr-

[1]) IV A 71. [2]) XIII 564f. [3]) III A 203.
[4]) IX A 69, vgl. III A 62, XIII 566–567.
[5]) IX A 130, III A 193. [6]) S. 60. [7]) XIII 568.

scheinlich (nach der Meinung der Weltlenkung) eingeholt werden; dafür, daß ich nicht jung gewesen war, wurde ich Dichter, was eine zweite Jugend ist.

In dieser dichterischen Produktion konnte er alle seine ästhetischen Studien verwenden, die Romantik, den Faust, Don Juan, die Märchen und Sagen, die Bekanntschaft mit Sokrates und dem griechischen Geistesleben. Aber drehen mußte sich seine Dichtung um das, woraus sie entsprang: Erotik und Frömmigkeit. Wie ein Stachelbeerstrauch für H. C. Andersen ein ganzer Garten wurde, so war auch die Phantasie Johannes Climacus'[1]) so produktiv gewesen, daß ihr einige Grashalme vor dem Wohnstubenfenster, an denen er manchmal auch ein kleines Tier zwischen den Stengeln kriechend entdeckte, genug zum Behelf waren. Und Kierkegaard hat an seiner Verlobungsgeschichte genug gehabt, um daraus die ganze Mannigfaltigkeit des Lebens zu schaffen. Es war, als ob seine Persönlichkeitsspaltung sich unaufhaltsam fortsetzte; lebendig und plastisch, mit dramatischer Kraft, sprangen die Gestalten aus der Wirklichkeit und den Möglichkeiten seines Lebens hervor. Man könnte sich dazu versucht fühlen dieses eingehender zu beweisen, aber teils haben wir schon etwas davon beobachtet, und teils wird es die Darstellung der Dichtungen selbst entfalten. Wir haben nicht, wie man aus Brandes' Schilderung den Eindruck hat, mit einem Manne zu tun, der eitel sich selbst bespiegelt. Nein, aber weil dies Erlebnis auf die intensivste Weise vor Gottes Angesicht erlebt wurde, sind aus seinen Möglichkeiten die wichtigsten ethisch-religiösen Lebensstandpunkte hervorgesprungen, durch das Gottesverhältnis zu typischer Reinheit geklärt; wenn die Dichtung zu Ende ist, ist eine weltumspannende Einsicht in die verschiedenen Stadien und in die Schwierigkeiten des sexuellen Lebens und deren Zusammenhang mit dem Leben im Ganzen geschaffen, und alles das ist von *einer* Persönlichkeit getragen. Und weil er mit seiner innersten Persönlichkeit auch zu den philosophischen Gedanken, die die Zeit bewegten — doch nicht zu dem Zeitbestimmten darin, sondern zu dem Ewigen — Stellung genommen hatte, wird aus diesen Dichtungen eins der wenigen großen Zwischenspiele in der Geschichte der ewigen Menschheitsfragen. Er ist in seinem Recht gewesen, wenn er aus sich selbst heraus dichtete, weil dieses Selbst durch die Durchführung des Gottesverhältnisses dazu vertieft und erweitert war die Welt zu umspannen mit der Sympathie des Leidenden für die Schwierigkeiten.

Zu dem Großzügigen aber gesellt sich eine andere Eigentümlichkeit: Die Fähigkeit, sich in die zarteste Heimlichkeit einer Menschenseele schonsam hinein zu schmiegen, etwas Feines und Edles, verwandt mit den Vögeln unter dem Himmel und den Lilien auf dem Felde.

[1]) IV B 1 S. 108.

Die Märchen, die dänische Natur, der gemeine Mann, sind ebensowohl Stoff seiner Kunst wie die Höhen des wissenschaftlichen und ästhetischen Lebens. Wem haben wir dieses Kindliche, Einschmeichelnde zu verdanken, womit die Worte sich so anmutsvoll leise in unser Herz hineinsingen? Troels-Lund meint: der Mutter. Und vielleicht hat er Recht. Aber was in seinem Gemüte von der Kindheit oder vielleicht der Mutter her schlummerte, das hat sich jedenfalls entfaltet in dem kurzen Zusammenleben mit dem Weibe, mit der Einzigen, „diesem lieblichen Kinde". Wenn alle Möglichkeiten ihres Wesens sich unter dem Einflusse seines Geistes entfalteten[1]), dann wurde sie seine Lehrmeisterin in der Kindlichkeit, die seine Werke so einschmeichelnd macht. Das hat er selbst begriffen. In einem Entwurf zu einem Briefe, den er ihr 1849 durch Schlegel schicken wollte, steht mit hervorgehobener Schrift[2]):

Dank, ach Dank, Dank sage ich Dir, für die Zeit wo Du mein warst, Dank für alles, was ich Dir schuldig bin, Dank sage ich Dir für Deine Kindlichkeit, von der ich so viel gelernt habe, Du meine holde Lehrmeisterin, Dank für alles was ich gelernt habe, wenn nicht von Deiner Weisheit, so doch von Deiner Liebenswürdigkeit, Dank auch für Deine Tränen, die mich mächtig entwickelt haben. *[Später ist hinzugefügt.]* Du meine liebliche Lehrmeisterin, Du liebliche Lilie, Du meine Lehrmeisterin, Du leichter Vogel, Du meine Lehrmeisterin. Dank sei Dir für Deine Kindlichkeit, die zu meiner Veredlung und Bildung wurde. *[Oder:]* Dank sei Dir für Deine Kindlichkeit, die meine Unterweisung wurde, Dank für Deine Kindlichkeit, durch die ich unter Gottes Beistand im schönsten Sinne veredelt und gebildet wurde.

Er fühlte sich also nicht nur als der Überlegene, der sie erziehen wollte; er hat auch die Liebe gehabt, „die nicht das Ihre sucht" und darum gesegnet wird.

Sören Kierkegaard wurde Dichter durch die Leiden einer großen Liebe und durch die Gnade Gottes. Und die hervorsprudelnde Quelle war unerschöpflich[3]).

Und siehe, sie bieten sich dar, die Gedanken, so verlockend wie jene Früchte im Märchengarten, so reich und warm und innig die Ausdrücke, so lindernd für den Drang der Dankbarkeit in mir, so kühlend für die heiße Sehnsucht — es ist mir, als ob, wenn ich eine beflügelte Feder hätte, ja, wenn ich zehn hätte, würde ich doch nicht imstande sein dem sich darbietenden Reichtum zu folgen . . .

Was ich aber nun in diesem Augenblicke durchlebe oder durchlebte, das habe ich unaufhörlich und immer während meiner ganzen Wirksamkeit als Schriftsteller erfahren. Vom „Dichter" sagt man, er rufe die Muse an, um Gedanken zu bekommen. Das ist bei mir eigentlich nie der Fall gewesen, meine Individualität verbietet mir sogar das zu verstehen; dagegen hatte ich jeden Tag Gott nötig, um mich gegen den Reichtum der Gedanken zu wehren. Wahrlich, gib einem Menschen eine solche Schaffenskraft, und dazu eine so schwächliche Konstitution, so

[1]) III A 133. [2]) S. 114. [3]) XIII 558f.

wird er schon beten lernen. Ich habe jeden Augenblick das Kunststück machen können, und ich kann es noch jetzt; ich könnte mich hinsetzen und ununterbrochen, Tag und Nacht und noch einen Tag und eine Nacht, immer schreiben, denn es ist Reichtum genug da. Täte ich das, so wäre ich gesprengt. Ach, nur die geringste Unvorsichtigkeit diätetischer Art, und ich bin in Lebensgefahr. Wenn ich aber Gehorsam lerne, die Arbeit als strenge Pflichtarbeit tue, die Feder ordentlich halte, jeden Buchstaben sorgfältig schreibe, dann kann ich. Und so habe ich viele, viele Male mehr Freude von meinem Gehorsam gegen Gott gehabt, als von dem Gedanken, den ich produzierte.

Es besteht also eine lebhafte Wechselwirkung zwischen dem Religiösen und dem Dichterischen. Oft schien es ihm, als ob das Dichterische seine religiöse Entwicklung nichts anginge und sie nur verzögerte; aber es ließ sich nicht aufhalten; dann gab das Religiöse nach, fand sich bis auf weiteres in diese dichterische Ausschöpfung.

Im gewissen Sinne war es garnicht meine Absicht religiöser Schriftsteller zu werden. Mein Gedanke war, so schnell wie möglich das Dichterische auszuschöpfen — und dann hinaus in eine Pfarre auf dem Lande.

Anfangs, als er „Entweder — Oder" herausgab, hatte er die Absicht Regine indirekte Mitteilungen zu geben; das sagt er an mehreren Stellen[1]). Das Buch hat lediglich mit seinem privaten Leben zu tun; es ist ein gutes Werk; bekäme man die Absicht zu wissen, würde man ihn für ganz verrückt ansehen. Wir müssen uns deshalb Regine als den eigentlichen Leser der ersten Schriften bis hin zur „Wiederholung" denken. Und dennoch wäre es ungereimt anzunehmen, daß er von Anfang an sich keiner anderen Absicht bewußt gewesen wäre. Er vermochte gerade die Worte so zu gestalten, daß sie gleichzeitig seiner heimlichen privaten Absicht dienten und der Leserwelt eine Lebensphilosophie mitteilen konnten. Und mit dem Vorwärtsschreiten der Produktion wird das Ganze in der Hand der Weltlenkung zu einer Sammlung von Werken mit einem groß angelegten Gesamtplan. Diesen Plan vermag er nachträglich zu durchschauen; doch überrascht es ihn oft, das Ganze planmäßiger zu finden, als er gedacht. Das beruht darauf, daß seine Schriftstellerei zugleich seine eigene Erziehung gewesen ist[2]). Die Schriften schöpften also ihren Inhalt aus den Möglichkeiten seiner Persönlichkeit; deshalb kann er nicht persönlich für sie einstehen, er nimmt gerade Abstand von ihnen, indem er sie dichterisch darstellt; aber die Darstellung setzt gerade voraus, daß er sie selbst lebendig durchschaut, so daß die Gedanken insofern immer seine eigenen sind. Dieses Doppelverhältnis bringt für die Kierkegaardforschung unüberwindliche Schwierigkeiten mit sich. Wenn alles auf einem zu-

[1]) IV A 70, E. P. VIII 278, IV B, 529, S. 218, III B 169, 171, 185.
[2]) XIII 501, E. P. VIII 363.

sammenhängenden Plan beruhte, den er im voraus hatte, dann würde er gewiß die Stadien verschiedener voneinander dargestellt haben; der Gerichtsrat Wilhelm würde z. B. im zweiten Teile von „Entweder – Oder" nicht in so starken Worten von Sünde und Reue gesprochen haben. Diesen Zusammenhang, daß es zugleich seine eigene Entwicklung und schriftstellerischer Plan ist, hat er so wahrheitsgetreu wie möglich zu schildern versucht. Nachdem er in dem „Gesichtspunkt" den Plan erklärt hat, fügt er hinzu[1]):

Wenn ich sagen wollte, daß ich vom ersten Augenblick an den Überblick über den dialektischen Bau der ganzen Schriftstellerei gehabt hätte, oder daß ich in jedem Augenblicke, Schritt für Schritt, die Möglichkeiten in der Reflexion erschöpft hätte, so daß die Reflexion nach rückwärts zu mich nichts Neues mehr gelehrt hätte, bisweilen auch etwas anderes, nämlich, daß es zwar das Richtige war, was ich getan hatte, aber daß ich es jetzt erst selbst verstand, — wollte ich das sagen, dann wäre es eine Verleugnung und eine Unredlichkeit gegen Gott.

Nach und nach ist ihm dann selbstverständlich die ästhetische Produktion zur Lebensarbeit geworden; sie versöhnte ihn sogar mit dem „Pfahl im Fleische". Wenn „der Schuh, der drückte"[2]) ihm die Gabe verlieh erzählen zu können, dann laß ihn sitzen; auch das ist ein Gottesdienst. Und mit dem Vorwärtsschreiten des Planes wird er von einem Gefühl der Dankbarkeit überwältigt, weil das Aufhaltende, der „Pfahl im Fleische", die verkehrte Erziehung seines Vaters, die Ausschweifungen der Jugendzeit und die Leiden der Verlobung, — alles von der Weltlenkung in ihre starke Hand genommen worden ist. Das: von Gott gebraucht werden, läßt die reichste Freude aus dem Leiden entspringen. Es gab somit doch einen Punkt, wo er ein positives Verhältnis zur Welt gewann: sein eigenes dichterisches Schaffen; es wurde ihm zum Gottesdienst; in seinem Lebenswerke vereinigten sich das Religiöse und das Dichterische.

So verstanden ist sein Verhältnis zu Gott, nicht, wie wir es geschildert haben, nur ein Willensverhältnis, wo er Gott trotz allem festhält; aus ihm entspringt ein Kindesverhältnis, wo er im täglichen, vertraulichen Verkehr mit Gott steht, wenn er sich ganz fest und nahe an Gott schmiegt; ganz nahe muß es sein; der ganzen Welt und ihrem Trost muß er abgestorben sein; dann ist Gott da; was ausgesprochen werden kann, das Willensmoment, hat seinen tieferen Grund in: dem Unaussprechlichen. Und dann ist seine Seele stille vor Gott; und die Gedanken, die Erinnerungen, die so von Reflexion durchwirkt sind, werden vor Gottes Angesicht überlegt, bis sie durchsichtig und klar werden; und mit Staunen sieht er, daß, als er am ersten nach dem Reiche Gottes trachtete, ihm ein quellender, unbegreiflicher Reich-

[1]) XIII 561. [2]) XIII 556.

tum zufiel, alle diese blühenden Kinder seiner Armut und des Reichtums Gottes; in heiliger Stille schreibt er, verwundert darüber, daß ihm von keinem heiligen Geist gegeben wird, mit Vollmacht an die Gemeinden zu schreiben; nur der Geist der Poesie gebietet. Aber diese Gedanken sind es gerade, die der Zeit not tun, und ihm auch; er selbst wird durch diese gedichteten Gestalten erzogen, und das alles, indem sie gleichzeitig der Geliebten etwas Besonderes zu sagen haben; und dann hilft er der Weltlenkung, er macht selbst Pläne, kommt mit seinen eigenen Einfällen, und das alles kommt mit. Es war wie in alten Tagen zu Hause, wenn er mit dem Vater spazieren ging, dem Vater, der ihn gelehrt hatte, was Vaterliebe war:

War der Weg Johannes fremd, dann kombinierte er, während des Vaters allmächtige Phantasie imstande war alles zu bilden, jeden kindlichen Wunsch zu brauchen als Einschlag zu dem sich abspielenden Drama. Für Johannes war es, als entstände die Welt während des Gesprächs, als sei der Vater der Herrgott, und er selber sein Auserkorener, der Erlaubnis bekam, seine törichten Einfälle so lustig dreinzumischen wie er wollte, denn nie wurde er zurückgewiesen, der Vater nie gestört, alles kam mit, und immer zu Johannes' Zufriedenheit[1]).

[1]) Dr. Himmelstrups Auffassung, wonach der Gedanke an den Beruf in wesentlichem Grad zum Bruch beigetragen haben sollte, halte ich für unrichtig. Sie tut nicht Genüge gegenüber dem intensiven religiösen Leiden, das von einem unüberwindlichen Zwange zeugt, der sein inneres Gebrechen in sich schloß. In diesem Licht steht das Ereignis stets vor ihm: Gott gewann Macht über ihn, indem er ihn geringer als alle anderen machte.

2. Der Dichter der Stadien

„Darum ist nun der Tod mächtig
in uns, aber das Leben in euch!"
2. Kor. 4, 12.

Einleitung.

Am 25. Oktober 1841, zwei Wochen nach dem schließlichen Bruche mit Regine Olsen, hatte Sören Kierkegaard Kopenhagen verlassen, um nach Berlin zu gehen. Nur ein Mensch, sein Freund Emil Boesen, hatte einige Ahnung von dem, was er litt; und mit ihm blieb er in brieflicher Verbindung von Berlin aus. Regines engere Familie war über ihn empört: er hatte sich auf die abscheulichste Art und Weise mit einem anmutigen jungen Mädchen verlobt, um es als belustigenden und psychologischen Zeitvertreib zu nehmen; ihr Leiden bedeutete ihm nichts. Und wie die Familie dachte, so dachte ganz Kopenhagen. Niemand wußte, wie tief er sowohl sein eigenes, und noch mehr ihr Leiden durchlebt, und seine furchtbare Verantwortung vor Gottes Angesicht gefühlt hatte[1]). Niemand hatte die letzte der Aufzeichnungen aus dem Predigerseminar gesehen: „Er lernte an dem, das er litt. Dies wird von Christus selber gesagt“[2]); niemand wußte, welch eine Summe von Leiden, Gebet und Hoffnung sich hinter einer solchen Aufzeichnung verbarg. Nun war er in Berlin allein, treu über seinem tiefen Elend wachend, in treuer Erinnerung an sie, zu der er so gerne zurückgekehrt wäre[3]), wenn . . . . . Dies war der Weg, um Gehorsam gegen Gott zu lernen.

Berlin, die Hauptstadt des denkenden Weltgeists! Er kam in der Hoffnung dorthin, bei den Meistern der Theologie und Philosophie, Marheineke und Schelling[4]), den erlösenden Gedanken zu finden, der „von Grund aus erleuchten könnte“; doch kehrte er in der Hinsicht, 4 1/2 Monate später[5]), tief enttäuscht aus Berlin zurück; trotzdem bekam es jedoch seine Bedeutung: er wußte nun, daß die Meister des Gedankens keine Gedanken hatten, die den retten konnten, der sich im Ernst in schwerer Seenot befand; das Große, wenn man es prüfte, war nicht wirklich groß; nein, dann mußte er also mit seiner eigenen kleinen Schute so manövrieren, wie er vor Gottes Angesicht es konnte; die Gedanken, die er auf diese Weise lernte, hatten den Vorteil, im Feuer erprobt zu sein, weil sie entsprungen waren aus „dem Willensakt, der Erfahrung machen will[6]), und der im Augenblick der Be-

[1]) S. 42. [2]) III C 25. [3]) III A 159, 166, 179.
[4]) III C 26—7, S. 37—8, 47, III A 179. [5]) III C 32, S. 60, 66, 68 f.
[6]) III C 13.

trübnis sich der Freude erinnern will, die er erlebt hat, und in der Stunde der Freude die Betrübnis nicht vergessen, die droht".

Er war ganz allein in Berlin; mit Hilfe einer scheinbaren Heiterkeit hielt er sein Leiden geheim, während er an dem Werke „Entweder – Oder" arbeitete, welches er nach seiner Heimkehr nach Kopenhagen abschloß; es war im November 1842 fertig und kam im Februar 1843 heraus. Mit diesem Werk beginnt seine eigentliche Wirksamkeit als Schriftsteller; in schneller Reihenfolge entstanden jene pseudonymen Werke, deren Bedeutung zu ermessen, nur einige seiner Zeitgenossen im Stande waren, eine Sammlung von Schriften, deren Plan und verbindende Idee in der ganzen Weltliteratur einzig dastehen.

Diese Schriften müssen von einem dreifachen Standpunkt aus betrachtet werden. Zu allererst sind es Schriften, durch die er Klarheit über sich selbst gewinnt. Einige von den Möglichkeiten seines Wesens werden in ihrer vollen Konsequenz entwickelt; und dadurch gewinnt er volles Verständnis dafür, welche Bedeutung dies für sein eigenes persönliches Leben hat. Dieser Gesichtspunkt gilt vorzugsweise für die erste der beiden langen Abhandlungen im zweiten Teil von „Entweder – Oder", der schon vor der Reise nach Berlin geschrieben ist, wahrscheinlich im Laufe des letzten Monats, also unter dem intensiven Leiden, welches dem schließlichen Bruch mit Regine vorausging und nachfolgte. Wird die Abhandlung in Gedanken daran, und mit dem ihr ursprünglich zugedachten Titel[1]), „ein Versuch, die Ehe ästhetisch zu retten", gelesen, so wird sie zugleich zu einer Rechenschaft über das, was er opferte, als er die Verlobung aufhob, und über das, was bei ihm bewirkte, daß dieser Versuch die Ehe zu retten, keine Macht über ihn selbst gewinnen konnte. Die Abhandlung war also für ihn dazu bestimmt, ihm volle Klarheit über die Unumgänglichkeit des Bruches und dessen Schmerzhaftigkeit zu geben.

Ferner aber sind die Schriften Vermittler, um für Regine etwas verständlich zu machen, von dem er meinte, es auf keine andere Weise, als diese dichterische, sagen zu können. Das hat er so deutlich ausgesprochen, daß darüber kein Zweifel bestehen kann[2]). „Entweder – Oder, besonders aber das Tagebuch eines Verführers habe ich um ihretwillen geschrieben, um ihr aus dem Verhältnisse herauszuhelfen." „Wenn irgend ein Mensch den eigentlichen Beweggrund zu wissen bekäme . . . . . Herr Gott, man denkt wohl, daß solch ein großes Werk einen sehr tiefen Grund haben muß . . . und doch betrifft er ausschließlich mein privates Leben," und dadurch ist es eine gute Tat. Dies indirekte Reden mit Regine muß man vor Augen haben, sowohl

[1]) III B 41, 1. [2]) X[1] A 266, E. P. VII 278, IV A 70.

bei „Entweder – Oder", „Furcht und Zittern", als auch bei der „Wiederholung"; es muß in der Beleuchtung der vielen Stellen der Berliner Briefe an Boesen betrachtet werden[1]), die andeuten, daß das Verhältnis noch nicht zu Ende ist.

Und schließlich ist es selbstverständlich von Anfang an seine Meinung gewesen, daß die Schriften dem dänischen Lesepublikum etwas besonders Wichtiges zu sagen hatten; selbst wenn es ihm erst nach und nach aufgegangen ist, daß ein großer Plan das Ganze beherrschte, und die Schriften in ihrer Gesamtheit zu einer Verkündigung des Christentums von ganz besonderer Art machte, so ist es ganz undenkbar, daß er nicht von Anfang an in dem Plan selbst mitgewirkt haben sollte[2]). In den „Stadien auf dem Lebenswege" ist das Interesse: eine umfassende Lebensphilosophie zu geben, das einzige gewesen.

Die folgende Darlegung wird nun damit beginnen, die einzelnen Schriften und Schriftteile zu analysieren, und zu zeigen versuchen, welche Bedeutung sie gehabt haben sowohl für seine persönliche Entwicklung, sowie als indirektes Mittel der Mitteilung für Regine. Doch nach und nach wird sie dazu übergehen, eine zusammenhängende Schilderung vom Plan der „Stadien" zu geben, so wie er sie auffaßt, wenn er darauf zurückblickt. Im „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller" macht er beide Gesichtspunkte geltend: daß das Ganze ein zusammenhängender Plan ist, in dem das Religiöse hervortreten soll, aber daß es zugleich Mittel und Frucht seiner eigenen Entwicklung und Erziehung ist, so daß er sich einen Überblick anmaßen würde, den er nicht von Anfang an gehabt hat, falls er sich selbst den Plan[3]) zuschriebe. Der Plan gehörte der Weltlenkung.

Die Ergebnisse dieser Darlegung des Inhalts der pseudonymen Schriften wird dann der kommende dritte Teil, „Lebensphilosophie", benützen, um eine zusammenhängende Schilderung von Kierkegaards Lebensanschauung zu geben. Der dritte Teil wird also nicht mit Gewinn von jemand gelesen werden können, der den hier vorliegenden zweiten Teil nicht gelesen hat, wohingegen die Darstellung der „Stadien" gut mit Gewinn gelesen werden kann, selbst wenn sie nicht mit der Klarlegung von Kierkegaards philosophischen Grundgedanken gekrönt wird.

[1]) S. 51, 55, 66 f. [2]) III B 130. [3]) XIII 561 f. vgl. G I S. 120.

I. Entweder-Oder.

Die ästhetische Gültigkeit der Ehe.

Liest man die erste Abhandlung im zweiten Teil von „Entweder-Oder" als einen Versuch von Kierkegaards Seite, sich selbst in seinem Leiden durchsichtig zu werden, namentlich sich über die Notwendigkeit des Leidens klar zu werden, so entdeckt man leicht, daß der mittlere Abschnitt, worin der erdichtete Verfasser, Gerichtsrat Wilhelm[1]), die Frage, was der Zweck der Ehe sei, behandelt, nicht der für Kierkegaard bedeutungsvolle Teil ist; dagegen ist es leicht zu durchschauen, daß sowohl der erste wie der letzte Abschnitt wichtig sind. Im ersten Abschnitt stellt der Gerichtsrat Wilhelm fest, was die tiefste Aufgabe der Ehe ausmacht, gerade die Aufgabe, die Kierkegaard nicht hat lösen können. Die Aufgabe ist, all' das Feine und Ästhetische in der romantischen Erotik mit dem tiefen Ernst eines innerlichen Gottesverhältnisses zu vereinen. Die romantische Liebe enthält in sich selbst das Bewußtsein der Ewigkeit; doch besitzt sie nicht die Gabe, dem Gefühl Ewigkeitsdauer zu sichern; darum führt sie unrettbar zur unsittlichen Auflösung der Ehe; jedoch kann es dem gegenüber nichts nützen Ehen einzugehen, deren äußere Form in Ordnung ist, während das Erotische fehlt[2]).

Jeder Stand hat seine Verräter, auch der Ehestand hat die seinen . . . Ich meine die, die nur in Gedanken Aufrührer sind, die nicht einmal den Mut haben, es sich durch die Tat äußern zu lassen, diese erbärmlichen Ehemänner, die dasitzen und darüber seufzen, daß die Liebe in ihrer Ehe längst verdunkelt ist, diese Ehemänner, die, wie du einmal gesagt hast, alle gleich Verrückten, jeder in seinem ehelichen Verließ, sitzen, und an den Eisenstangen rütteln, und von der Süßigkeit der Verlobung und der Bitternis der Ehe phantasieren.

Die Verschmelzung des Erotischen und des Religiösen, die die Aufgabe der Ehe ist, kann nun nach der Meinung des Gerichtsrats geschehen, ohne daß irgendwelche störende Reflexion dazwischentritt; sie geschieht durch die religiöse Dankbarkeit, in der die jungen Menschen ihre Gedanken zu Gott erheben; denn diese Dankbarkeit enthält die Weihe der Ewigkeit, aus der der Vorsatz entspringt[3]). Dieser inneren

[1]) II 241. [2]) II 30, 28f. [3]) II 44.

Durchdringung der Liebe mit der Ewigkeit entspricht gerade die religiöse Weihe, die die Kirche vornimmt.

Wenn Kierkegaards Verlobung aufgehoben werden mußte, hatte dies also seinen tiefsten Grund darin, daß diese Verschmelzung der beiden Seiten in der Persönlichkeit, der religiösen und der erotischen, ihm unmöglich war. Gleichzeitig damit, daß er die Ehe ästhetisch zu retten versucht, und sie in ihrer ewigen Schönheit schildert, findet er den Punkt in seiner eigenen Natur, der es ihm unmöglich macht, sich zu verheiraten, und die religiöse Weihe zu empfangen, den Punkt, auf Grund dessen Gott zu ihm sagte: „Du sollst sie fahren lassen." Worauf diese Eigentümlichkeit seiner Natur beruht, hat nun Gerichtsrat Wilhelm auch mit unermüdlichem Spürsinn untersucht. Wieder und wieder heißt es, daß es schwermütige Naturen gibt, deren Schwermut dieselbe Wirkung hat, wie der Leichtsinn der Vielen, nämlich die, daß die Verschmelzung nicht vor sich gehen kann[1]); in solchen Gemütern ist daher eine Exzentrizität, die bewirkt, daß das Erotische und das Religiöse nicht konzentrisch werden können.

Weiterhin in der Abhandlung doziert der Gerichtsrat darüber, daß Offenherzigkeit und Aufrichtigkeit die Grundbedingungen der Ehe sind[2]).

Aufrichtigkeit, Offenherzigkeit, Offenbarung, Verständnis, das ist das Lebensprinzip in der Ehe, ohne dies ist sie unschön und eigentlich unsittlich; denn dann wird das getrennt, was die Liebe vereinigt, das Sinnliche und das Geistige. Erst dann, wenn das Wesen, mit dem ich in der zärtlichsten Verbindung des Erdenlebens lebe, wenn es mir ebenso nahe ist in geistiger Hinsicht, erst dann ist meine Ehe sittlich, und darum auch ästhetisch schön.

Wiederum ist hier die Entwicklung der Idee der Ehe eine Form, unter der Kierkegaard sich selbst den Grund erklärt, um deswillen es für ihn unstatthaft war, eine Ehe einzugehen. Dieser Abschnitt der Abhandlung schließt gerade damit, daß er einen Fall nennt, in dem man einem davon abraten müßte sich zu verheiraten.

Findet sich in deiner inneren Entwicklungsgeschichte etwas Unaussprechbares, oder hat dein Leben dich zum Mitwisser von Geheimnissen gemacht, kurz gesagt, hast du auf die eine oder andere Weise dich an einem Geheimnis verschluckt, das nicht aus dir herausgezogen werden darf, ohne dir das Leben zu kosten, dann verheirate dich nie. Entweder wirst du dich an ein Wesen gebunden fühlen, welches keine Ahnung davon hat, was in dir vorgeht, und deine Ehe wird dann eine unschöne Mesalliance; oder du verbindest dich mit einem Wesen, welches es in banger Angst merkt, jeden Augenblick diese Schattenbilder an der Wand sieht. Vielleicht wird sie beschließen, dich nie auszuforschen, dir nie zu nahe zu kommen, sie wird der Neugierde der Angst entsagen, die sie versucht, aber nie wird sie glücklich werden, und du auch nicht.

[1]) II 24, 32, 37, 38, 44. [2]) II 96, 106.

Dies entspricht ganz genau der ausgestrichenen Tagebuchaufzeichnung von 1843[1]):

Hätte ich sie nicht höher als mich selbst geehrt, als mein zukünftiges Eheweib, wäre ich nicht stolzer auf ihre Ehre gewesen, als auf meine, so hätte ich geschwiegen, und ihren und meinen Wunsch erfüllt, und mich mit ihr trauen lassen, – es gibt so manche Ehe, die Geschichtchen verbirgt. Das wollte ich nicht, dann wäre sie mein Kebsweib geworden; dann hätte ich sie lieber morden mögen. — Aber hätte ich mich erklären sollen, dann hätte ich sie einweihen müssen in entsetzliche Dinge . . .

Ja, selbst der Zug, daß sie ihn nie um etwas fragen sollte, gehört der Wirklichkeit an[2]).

Es ist noch ein Grundgedanke in der Abhandlung, der Kierkegaards persönliche Schwierigkeiten wiederspiegelt. Gerichtsrat Wilhelm bespricht besonders den historischen Charakter[3]) der Ehe, ihr Verhältnis zur Zeit. Wenn die Aufgabe die vollkommene Vereinigung des Religiösen und des Ästhetischen ist, und wenn diese Aufgabe so gelöst werden soll, daß die Vereinigung im Zeitlauf durchgeführt wird, dann werden sich alle die äußeren Schwierigkeiten, die sich einfinden, in innere Schwierigkeiten umsetzen, indem es gilt, die Klarheit und Kraft zu gewinnen, die dazu gehört, um die Aufgabe zu lösen; und erst in dieser inneren Entwicklungsgeschichte erschließt sich die Individualität, öffnet sich die Knospe, blüht sie und setzt Frucht an. Und wenn die Ästhetiker diese Lebensform nicht schön finden, dann beruht es darauf, daß sie das, dessen Schönheit sich künstlerisch *schildern* läßt, dem vorziehen, dessen Schönheit hervorkommt durch das alleinige Vorwärtsschreiten der Zeit; sie „verwechseln das, was ästhetisch schön ist mit dem, was sich ästhetisch schön darstellen läßt“[4]). Durch diese Treue des Willens durch alle Zeit hindurch wird die romantische „erste Liebe“ veredelt, und wird das Besitztum des Lebens.

Bei dieser Entwicklung überzeugt sich Kierkegaard wiederum selbst davon, daß für ihn, mit seiner Natur, eine Ehe unmöglich war. In einer der vielen Aufzeichnungen, worin er in einer leicht zu durchschauenden Verkleidung über sich selber spricht, sagt er[5]):

Solange der Streit dauerte, merkte er nichts; da gab sie sich hin, er wurde geliebt mit der ganzen Schwärmerei eines jungen Mädchens — da wurde er unglücklich, da erwachte die Schwermut, da zog er sich zurück, er konnte mit der ganzen Welt streiten, nicht mit sich selbst. Seine Liebe machte ihn unbeschreiblich glücklich im Augenblick; sobald er an die Zeit dachte, da verzweifelte er.

Es ist eine besondere Weise, auf die der junge Freund des Gerichtsrats diese Verzweiflung die Zeit hindurch oder der Zeit gegenüber

[1]) IV A 107, II 104, G I 26. [2]) S. 78. [3]) II 107, 122 f. VII 214.
[4]) II 120. [5]) IV A 215.

ausdrückt. Er sagt von sich selbst, daß er eine erobernde Natur sei, aber daß es ihm nicht liege, zu besitzen[1]). Nun haben wir gerade eine Aufzeichnung aus der Verlobungszeit mit folgendem Inhalt. Kierkegaard selbst klagt[2]):

Ich habe Mut zu zweifeln, ich glaube, an allem; ich habe Mut zu kämpfen, ich glaube, wider alles; aber ich habe keinen Mut etwas zu erkennen, keinen Mut etwas zu besitzen, etwas zu eigen zu haben . . . . .

Die Aufzeichnung ist eine von denen, die in die Diapsalmata des Ästhetikers übergegangen sind; und sie hat Gerichtsrat Wilhelm folgende Zurechtweisung entlockt[3]):

Zum Erobern gehört Stolz, zum Besitzen Demut; zum Erobern gehört Heftigkeit, zum Besitzen Geduld; zum Erobern — Begehrlichkeit, zum Besitzen Genügsamkeit; zum Erobern gehören Essen und Trinken, zum Besitzen Gebet und Fasten.

Aber dieser Mangel in Richtung darauf, die Zeit zu beherrschen und eine Geschichte zu bekommen, dieser Mangel an Mut zu besitzen, hängt ja genau mit den Eigentümlichkeiten in seiner Natur zusammen, die die innere Verschmelzung von dem Erotischen und dem Ästhetischen verhinderten, und ebenso die volle Offenherzigkeit, die die Treue durch alle Zeiten tragen will.

Gerichtsrat Wilhelm und sein junger Freund.

In der zweiten Abhandlung[4]) hat Gerichtsrat Wilhelm seine ethischen Betrachtungen erweitert, indem er nicht nur über die Ehe schreibt, sondern auch über Arbeit und Lebensberuf, und auch hier wiederum die Schönheit des ethischen Lebens hervorhebt[5]). Hier bekommt der Gerichtsrat Gelegenheit Sören Kierkegaard etwas zu sagen, das zu überlegen ihm gut tun kann: es ist eines jeden Menschen Pflicht zu arbeiten, um zu leben, und: es ist eines jeden Menschen Pflicht einen Beruf zu haben[6]). Die Sätze, die Kierkegaard besonders nahe angehen, lauten folgendermaßen[7]):

Wenn ein Mensch die Sache aber ethisch ansehen will, wird er die Tatsache, daß er Geld hat, als Demütigung ansehen; denn jede Begünstigung ist eine Demütigung. Wenn er es auf d i e s e Weise ansieht, dann wird er sich an keiner Begünstigung versehen. Er wird sich demütig darunter beugen, und wenn er das getan hat, so wird er durch den Gedanken wieder erhoben werden, daß die Begünstigung ein Ausdruck dafür ist, daß größere Forderungen an ihn gestellt werden.

Erst dann ist nämlich das Talent schön, wenn es sich dazu verklärt ein Beruf zu sein, und erst dann ist die Existenz schön, wenn jeder Mensch einen Beruf hat.

---

[1]) II 118 f. [2]) III A 218, I 7. [3]) II 119. [4]) II 141 – 299.
[5]) II 244 ff. [6]) 251, 261. [7]) II 252, 263.

So hat wohl früher Poul Martin Möller ermahnend zu seinem jungen Freund gesprochen; im großen und ganzen vermute ich, daß, wenn von einem Modell für den Gerichtsrat die Rede sein kann, die zentralen Eigentümlichkeiten der Erscheinung im wesentlichen Erinnerungen an Poul Möller zu verdanken sind. Doch ist Kierkegaard schon im selben Jahr, wo „Entweder – Oder" herauskam, in Überlegungen versunken, die zeigen, daß die Worte des Gerichtsrats ihn nicht selbst überzeugen[1]):

Es kann schon recht sein, daß man sagt, daß der ethische Ausdruck darin besteht, sein Talent in seinen Beruf zu verwandeln. Jedoch ist die Frage hier weit diffiziler. Inwieweit darf ein Individuum bei seiner Wahl den Hinblick auf das Religiöse nicht übersehen? Mein eigenes Leben ist ein Beispiel. Wäre ich meiner Lust gefolgt, hätte gewählt, wozu ich offenbar ein ausgesprochenes Talent gehabt habe: Polizeibeamter zu werden, dann wäre ich weit glücklicher geworden, als ich es späterhin geworden bin, wenngleich alles nun besser ist. Mein Scharfsinn würde sich nach außen gewandt haben. Das Religiöse wäre zu einer Bestimmung der Innerlichkeit geworden, die nicht weiter verfolgt worden wäre, wenngleich ich oft gern dazu zurückgekehrt wäre. Dadurch, daß ich durch das Religiöse zu meiner eigentlichen Aufgabe gegangen bin, wandte ich meinen Scharfsinn gegen mich selbst. Wenn also diese sogenannte Wirklichkeit das Höchste wäre, dann hätte ich anders wählen müssen. Hier sieht man eine neue Schwierigkeit.

Offenbar ist Kierkegaard hier im Begriff, seinen Scharfsinn gegen alle jene Schwierigkeiten zu richten, die gerade das Verhältnis zwischen dem Religiösen und dem Lebensberuf ihm später bereiten sollten, als er daran dachte ein Amt zu suchen. Im Übrigen ist diese Erweiterung des Ethischen nicht das Wichtigste in dieser zweiten Abhandlung. Wir werden uns daher damit begnügen, die Stelle zu zitieren, wo die Erweiterung durchgeführt ist, und der Gerichtsrat darum seinem Standpunkt einen zusammenfassenden Ausdruck hat geben können[2]).

Ich verrichte mein Tagewerk als Gerichtsrat beim Gericht. Ich bin froh über meinen Beruf, ich glaube, daß er meinen Fähigkeiten und meiner ganzen Persönlichkeit entspricht, ich weiß, daß er meine Kräfte erfordert. Ich versuche mich mehr und mehr dafür auszubilden, und indem ich das tue, fühle ich zugleich, daß ich mich selbst mehr und mehr entwickle. Ich liebe meine Frau, bin glücklich in meinem Heim; ich höre die Wiegenlieder meiner Frau, und sie kommen mir schöner vor, als jeder andere Gesang, ohne daß ich darum glaube, daß sie eine Sängerin ist; ich höre das Geschrei des Kleinen, und für mein Ohr ist es nicht unharmonisch, ich sehe seinen älteren Bruder wachsen und vorwärtskommen, ich sehe froh und zuversichtlich für ihn in die Zukunft, nicht ungeduldig, denn ich habe gute Zeit zum Warten, und dieses Warten ist mir in sich selbst eine Freude. Meine Arbeit hat Bedeutung für mich selbst, und ich glaube, bis zu einem gewissen Grade, hat sie es auch für andere, wenn ich es auch nicht bestimmen und genau ermessen kann. Ich fühle Freude darüber, daß das persönliche Leben anderer Bedeutung für mich hat, und wünsche und hoffe, daß das meinige es für

[1]) IV A 160. [2]) II 290.

die haben möge, mit denen ich in meiner ganzen Lebensanschauung sympathisiere. Ich liebe mein Heimatland, und ich kann mir nicht denken, daß ich in irgend einem anderen Land recht gedeihen könnte. Ich liebe meine Muttersprache, die mein Denken befreit, ich finde, daß ich alles, was ich der Welt zu sagen habe, darin vorzüglich ausdrücken kann. Auf diese Weise hat mein Leben für mich Bedeutung, soviel, daß ich mich dabei froh und zufrieden fühle. Bei all diesem lebe ich zugleich ein höheres Leben, und wenn es zuweilen geschieht, daß ich dies höhere Leben mit den Atemzügen meines irdischen Lebens einatme, dann preise ich mich selig, dann verschmelzen für mich die Kunst und die Gnade. Auf diese Weise liebe ich das Dasein, weil es schön ist, und erhoffe ein noch schöneres.

Das weitaus Wichtigere in der zweiten Abhandlung ist die tief persönliche Auseinandersetzung zwischen dem Gerichtsrat und seinem jungen Freund, die Auseinandersetzung, worin die ästhetische und die ethische Lebensweise aufeinander stoßen. Der Gegensatz wird gleich charakterisiert durch die verschiedene Bedeutung, die die Worte „Entweder – Oder" in dem Munde beider haben. Für den jungen Ästhetiker drücken die Worte aus, daß es auf dasselbe herauskommt, ob man entweder das eine oder das andere wählt, wenn das, was man wählt, bloß der Ausstrahlungspunkt für reiche Stimmungen ist. Ohne inneren Zusammenhang geht er bald in dem einen, bald in dem anderen auf, um es dann zu verwerfen, wenn es ihn nicht mehr erfüllt. „Entweder verheiratest du dich, oder du verheiratest dich nicht, du wirst beides bereuen". Für den Gerichtsrat sind die beiden Worte der Ausdruck für die Ewigkeitsenergie der ethischen Wahl, bei der man es wählt, sein Leben unter der absoluten ethischen Beurteilung „gut – böse" [1]) zu leben:

Mein „Entweder – Oder" bezeichnet nicht geradezu die Wahl zwischen gut und böse, es bezeichnet die Wahl, wodurch man entweder gut und böse wählt, oder beides ausschließt. Die Frage besteht hier darin, von welchen Bestimmungen ausgehend, man das ganze Dasein ansehen und selbst leben will.

Wer es nun wählt, daß die Entgegensetzung „gut – böse" zu Recht bestehen soll, bestätigt damit den Grundsatz des Widerspruchs in jedem Falle, wo er ethisch handelt; denn dann hat er sich der Zukunft zugewandt in der Frage, was er tun soll; und für den, der so gerichtet ist, bestehen die absoluten Gegensätze, gut und böse. Diese ethische Wahl gibt der Persönlichkeit die Weihe der Ewigkeit [2]).

Wenn dann alles um einen herum stille geworden ist, feierlich wie eine sternklare Nacht, wenn die Seele allein in der ganzen Welt ist, dann zeigt sich ihr gegenüber nicht ein ausgezeichneter Mensch, sondern die ewige Macht selber, da öffnet sich der Himmel geradezu, und das Ich wählt sich selbst, oder richtiger, es empfängt sich selbst. Dann hat die Seele das Höchste gesehen, was kein sterbliches Auge sehen kann, und was nie vergessen werden kann, da empfängt die Persönlichkeit den Ritterschlag, der sie für eine Ewigkeit adelt.

[1]) II 153. [2]) II 160.

Während dieses dem Ethiker nun einen festen und tiefen Zusammenhang im Leben gibt, zerfällt das Leben und die Persönlichkeit des Ästhetikers in auseinandergerissene Stücke, die nur solange von Bestand sind, wie die ästhetische Stimmung währt. Der junge Freund des Gerichtsrats spielt Fangball mit allen Werten des Lebens, nicht darum, weil er sie in naiver Weise nicht kennt; sie nähren, ganz im Gegenteil, das Leben seiner Phantasie. Auch kann man nicht sagen, daß er im eigentlichen Sinne böse sei. Das Geheimnis an ihm ist, daß er nur Dichter ist, und sich dichterisch verhält, sowohl den Werten des Lebens, wie seiner Wertlosigkeit gegenüber; seine Phantasie spielt mit allem, während eine überlegene, intellektuelle Begabung ihn in Stand setzt, alle mit seinem Geiste zu düpieren. In dieser Welt des Dichtens und Denkens lebt er, und tummelt sich mit allen Möglichkeiten und Einfällen; die moralischen Werte haben nur als Gegenstand für sein Dichten und Denken Bedeutung[1]):

Noch bist du jung, die geistige Schmiegsamkeit, in deren Besitz du bist, kleidet die Jugend gut, und erfreut das Auge für eine Weile. Man wird dadurch frappiert einen Clown zu sehen, dessen Gliedmaßen so weich sind, daß die Notwendigkeiten für Gang und Stellung des Menschen in ihm aufgehoben sind; so bist du in geistiger Hinsicht, du kannst ebensogut auf dem Kopf wie auf den Beinen stehen. Alles ist dir möglich, und durch diese Möglichkeit kannst du andere und dich selbst überraschen; aber es ist ungesund, und um deiner eigenen Ruhe willen bitte ich dich, aufzupassen, daß das, was ein Vorzug bei dir ist, nicht damit endet, daß es zum Fluche werde. Jeder Mensch, der eine Überzeugung hat, kann nicht bei sich und allem, je nach Belieben, das Unterste zu Oberst kehren. Ich warne dich daher nicht vor der Welt, sondern vor dir selber, und die Welt vor dir. Soviel ist sicher, falls ich eine Tochter in dem Alter hätte, daß die Rede davon sein könnte, daß sie von dir beeinflußt werden könnte, dann würde ich sie im höchsten Grade warnen, besonders, wenn sie gleichzeitig geistig begabt wäre. Und sollte da nicht Grund genug vorhanden sein vor dir zu warnen, wo ich, der ich mir doch einbilde es wagen zu können, mich mit dir zu messen, wenn auch nicht in Schmiegsamkeit, so doch in Festigkeit und Haltung, wenn auch nicht in dem Sprunghaften und Glitzernden, so doch wohl in dem Beständigen — wo ich wirklich manchmal mit einem gewissen Unwillen fühle, daß ich mich von deinem Übermut hinreißen lasse, von der scheinbar gutmütigen Witzigkeit, mit der du allem spottest, mich hinreißen lasse zu der gleichen ästhetisch-intellektuellen Berauschtheit, in der du lebst. Ich fühle darum gut, daß ich dir gegenüber einen gewissen Grad von Unsicherheit besitze, indem ich bald zu strenge, bald zu nachgiebig bin. Das ist indessen nicht so merkwürdig; denn du bist wie der Inbegriff aller Möglichkeiten, darum muß man bald die Möglichkeit deines Verderbens, bald die Möglichkeit deiner Errettung in dir sehen. Du verfolgst jede Stimmung, jeden Gedanken, gut oder böse, froh oder traurig, bis zu seiner äußersten Grenze, doch so, daß es mehr in abstracto als in concreto geschieht, so, daß diese Verfolgung selbst mehr eine Stimmung ist, aus der nichts anderes als ein Wissen darum folgt, und nicht einmal so viel, daß es dir das nächste Mal leichter oder schwerer würde, dich dieser

[1]) II 15.

selben Stimmung hinzugeben; denn du behältst beständig die Möglichkeit dazu. Darum kann man dir beinahe alles oder garnichts vorwerfen, weil es sich in dir findet, und auch nicht findet. Du bekennst dich, oder du bekennst dich nicht, je nach den Umständen, dazu, die Stimmung gehabt zu haben, aber du bist unzugänglich für jedes Zurechnen; das, worauf es dir ankommt ist, daß du die Stimmung vollkommen gehabt hast, in pathetischer Wahrheit.

Von diesem zentralen Unterschied aus wird nun der Gegensatz der beiden Arten, sich dem Leben gegenüber zu stellen, beleuchtet. Aber all das, worin der Gerichtsrat seinen jungen Freund, den Ästhetiker im zweiten Teil von „Entweder – Oder", angreift, das ist schon reich und allseitig im ersten Teil von „Entweder – Oder" illustriert, durch seine verschiedenen ästhetischen Abhandlungen, durch das „Tagebuch eines Verführers" und durch die Sammlung charakteristischer Stoßseufzer, die unter dem Namen von Diapsalmata am Anfang des ersten Teiles gesammelt sind. Im zweiten Teil wird man also darauf aufmerksam gemacht, was man im ersten Teil besonders beachten soll. Und eine weitere Hilfe in der Richtung haben wir in einer kurzen Darlegung von Johannes Climacus in der „Abschließenden, unwissenschaftlichen Nachschrift" [1]). Doch ehe wir eindringen in diesen Gegensatz, wollen wir fragen, wer der Gerichtsrat und sein junger Freund sind, in welchem Verhältnis sie zu Kierkegaards Persönlichkeit stehn [2]).

Nun besteht kein Zweifel darüber, daß der Ästhetiker in „Entweder – Oder" Kierkegaard selber ist, so wie in seiner Erinnerung die Entwicklungsmöglichkeiten in jener Periode seiner Jugend sich abzeichneten, da er für ästhetische Studien lebte, und namentlich stark unter dem Einfluß der deutschen Romantik stand [3]). Sowohl geistreiches Sprühen wie die Gabe sich auf jeden Standpunkt stellen zu können, in einem scheinbaren Suchen nach Wahrheit, – das doch nur ein fortwährendes Umgehen jeder persönlichen Entscheidung war, – sowohl die Schwermut auf dem Grunde der Seele wie der Leichtsinn im äußeren Auftreten, gleichzeitig mit der relativen, jugendlichen Unschuld; alles ist sein eigenes Wesen. Ein gut Teil der Diapsalmata ist denn auch entstanden durch Benützung von Kierkegaards eignen Schwermutsausbrüchen in den Tagebüchern. Des öfteren kommt der Gerichtsrat darauf zurück, daß der gleiche äußere Charakterzug ebenso gut durch Leichtsinn, wie durch Schwermut veranlaßt sein kann [4]). Gegen den Schluß stellt der Gerichtsrat seinem jungen Freund die Frage, auf die er eine aufrichtige Antwort haben will, ob er wirklich lacht, wenn er allein ist; darüber herrscht nämlich zwischen ihm und seiner Frau Uneinigkeit [5]).

[1]) VII 213f., IV A 213–16.

[2]) Eine eingehende Untersuchung über das Verhältnis des ethischen Standpunktes zu Kierkegaard selbst habe ich in Teologisk Tidsskrift 1923 S. 1–47 gegeben.

[3]) I XV. [4]) II 24, 37, 137, 145, III A 161, III B 170. [5]) II 293.

Es würde Kierkegaard leicht gewesen sein darauf zu antworten; gerade, wo der Gerichtsrat diese Doppelseitigkeit andeutet, hat ja unzweifelhaft Kierkegaard mit der Erklärung Schwermut für seine Eigentümlichkeit in dem Schema des Gerichtsrates über die verschiedenen Lebensmöglichkeiten Platz geschaffen; aber Kierkegaard wußte genau, daß der Weg zum Ethischen, den der Gerichtsrat seinem jungen Freund anweist, für ihn nicht fahrbar war; denn in seine Schwermut mischten sich Schuld und Fehl. Als ob es im Hinblick darauf wäre, sagt der Gerichtsrat[1]): „Wenn es Schuld und Fehle und ein beschwertes Gewissen sind, die den Menschen zur Verzweiflung bringen, dann wird er vielleicht Schwierigkeiten damit haben, seine Freude wiederzugewinnen."

Aber wer ist der Gerichtsrat Wilhelm? Das ist wiederum ein abgeklärtes Bild von Kierkegaard selber: so wie ihn das Leben im Sommer 1840 bildete, als das allgemein-menschliche, ethische Leben, unter dem Einfluß der Erinnerung an den Vater und an Poul Martin Möller soviel Macht über ihn hatte, daß er sich verlobte und die Prüfung für den Magistergrad ablegte mit einer Schrift, die den Bann über den ästhetischen Standpunkt aussprach, der in der Ironie der deutschen Romantik in Reinkultur gezüchtet war, und die ewige Gültigkeit des Allgemein-Menschlichen geltend machte[2]). Nun hatte die Dissertation die Eigentümlichkeit, daß sie sich ausschließlich an die allgemein-religiöse Bewußtseinsschicht hielt, und es mit Fleiß unterließ sich mit der Schicht zu beschäftigen, in welcher die Sünde und die Erlösung durch den Gottmenschen zuhause sind[3]). Der Gerichtsrat Wilhelm führt diese scharfe Scheidung zwischen den beiden Gedankenkreisen nicht durch; in seinem Gedankengang sind die beiden Schichten zusammengeschmolzen, indem die Reue in seinen Abhandlungen über die ethische Lebensgrundlage eine sehr wichtige Rolle spielt.

Wie ist es dann zugegangen, daß die christliche Schicht mit Sünde und Reue sich so in die ethische im zweiten Teil von „Entweder – Oder" hineingeschoben hat? Es steht sicher damit in Verbindung, daß die Reue gerade damals soviel in Kierkegaards eigenem Leben bedeutete; und der Gedanke einer näheren Darstellung der tieferen Schichten in der Entwicklung der Persönlichkeit war ihm noch fern[4]). Darum ist der ganze Inhalt des religiösen Lebens mit in die Schilderung hineingenommen. Trotzdem ist der Gerichtsrat nicht ein einfacher Ausdruck für Kierkegaard selber, als er „Entweder – Oder" schrieb. Er erklärt ja gerade sich selber, warum er sich nicht verheiraten konnte. Dahingegen hat Kierkegaard den Gerichtsrat Platz für sich selbst schaffen lassen in der Schilderung der Ausnahme. Ein Geheimnis im Leben eines

[1]) II 187. [2]) G I 87. [3]) G I 84ff. [4]) IV B 59, S. 218.

Menschen könnte, wie wir gesehen haben, das Recht dazu geben, unverheiratet zu bleiben, falls es den Menschen daran hindert, sich zu offenbaren. Der Schluß der zweiten Abhandlung[1]) bringt auch konsequent die Bedeutung der ethischen Ausnahme ins Reine:

Wenn ein Mensch bei der Verwirklichung der Aufgabe (die ihm wie jedem andern gestellt ist), das Allgemein-Menschliche in seinem individuellen Leben auszudrücken, auf Schwierigkeiten stößt, wenn es sich zu zeigen scheint, daß er etwas von dem Allgemeinen nicht in sein Leben aufnehmen kann, was tut er dann? Wenn die Klostertheorie in seinem Kopfe spukt, oder eine ganz analoge, ästhetische Betrachtung, dann wird er froh, er fühlt sich gleich vom ersten Augenblick an in all seiner Vornehmheit als eine Ausnahme, als ein ungewöhnlicher Mensch, er wird dadurch eitel, geradeso kindisch, wie wenn eine Nachtigall, die eine rote Feder im Flügel bekommen hätte, sich darüber freuen wollte, daß keine andere Nachtigall so eine Feder hätte. Ist seine Seele dagegen durch Liebe zum Allgemeinen veredelt, liebt er des Menschen Dasein in dieser Welt, was tut er dann?

Er überlegt, wie weit es wahr ist. Ein Mensch kann selbst an dieser Unvollkommenheit Schuld sein, er kann sie ohne eigne Schuld haben, aber es kann Wahrheit darin sein, daß er das Allgemeine nicht verwirklichen kann. Wenn die Menschen sich überhaupt mit mehr Energie über sich selbst klar würden, dann würden sie vielleicht weit mehr zu diesem Resultat kommen . . .

Er wird also davon überzeugt sein, daß es etwas Allgemeines gibt, was er nicht verwirklichen kann. Durch diese Überzeugung ist er indessen damit noch nicht fertig, denn diese wird einen großen Kummer in seiner Seele großziehen. Er wird sich über die anderen freuen, denen es vergönnt ist, es zu vollbringen, er wird vielleicht besser als sie selber einsehn, wie schön es ist, doch er selber wird trauern, nicht feige und verzagt, sondern tief und freimütig; denn er wird sagen: ich liebe doch das Allgemeine. Wurde es das glückliche Los anderer, für das Allgemein-Menschliche Zeugnis dadurch abzulegen, daß sie es verwirklichen, nun wohl, dann lege ich Zeugnis ab durch meine Trauer, und je tiefer ich trauere, desto bedeutungsvoller ist mein Zeugnis. Und diese Trauer ist schön, ist selbst ein Ausdruck des Allgemein-Menschlichen, ist eine Bewegtheit des Herzens in ihm, und wird ihn damit versöhnen . . .

Wer sich [nun] unter Schmerzen dessen vergewisserte, daß er ein ungewöhnlicher Mensch war, wer in seiner Trauer darüber sich wieder mit dem Allgemeinen aussöhnte, der wird vielleicht einmal die Freude erleben, daß das, was ihm Schmerzen verursachte und ihn in seinen eignen Augen klein machte, sich als Anlaß dafür zeigt, daß er wieder emporgehoben, und in einem edleren Sinne ein ungewöhnlicher Mensch wird. Was er an Umfang verlor, das gewann er vielleicht an intensiver Innerlichkeit. Nicht jeder Mensch nämlich, dessen Leben das Allgemeine mittelmäßig ausdrückt, ist darum ein ungewöhnlicher Mensch, denn das wäre ja eine Vergötterung der Trivialität; um ihn in Wahrheit so nennen zu können, muß auch nach der intensiven Kraft gefragt werden, mit der er es tut. Im Besitze dieser Kraft wird nun jener andere in den Punkten sein, wo er das Allgemeine verwirklichen kann. Seine Trauer wird wieder verschwinden, sie wird sich in Harmonie auflösen; denn er wird einsehn, daß er an die Grenze seiner Individualität gekommen war. Er weiß wohl, daß jeder Mensch sich mit Freiheit entwickelt, aber er weiß auch, daß ein Mensch sich nicht selber aus Nichts schafft, daß er sich selbst in seiner Konkretion als seine Aufgabe erhalten hat; er wird

[1]) II 294 ff.

sich mit dem Dasein wieder versöhnen, indem er einsehn wird, daß jeder Mensch in einem gewissen Sinne eine Ausnahme ist, und daß es gleicherweise richtig ist, daß jeder Mensch das Allgemein-Menschliche und zugleich eine Ausnahme ist.

Wir haben diese Stücke in so großer Ausführlichkeit zitiert, weil sie das richtige Licht werfen auf Kierkegaard während dieses Überganges von der Verlobung zum Schriftstellerberuf. Zum ersten sind sie ein gutes Beispiel dafür, was Kierkegaard später die Reduplikation nennt: Das, was er beschreibt, führt er gleichzeitig mit der Beschreibung aus. Kierkegaard ist ja selber die Ausnahme, die durch den Gerichtsrat Wilhelm Zeugnis für die allgemein-menschliche Herrlichkeit ablegt. Und dadurch bekommt man einen Einblick in das Seelenleben dieses Mannes, der sein Inneres so oft unter Mystifikation und Spott verbarg. Durch Leiden hat sich seine Seele zu einer großen, universellen Sympathie ausgeweitet; in dem, was er sagt und tut, ist Menschenliebe. Und es ist ein Glaube darin, dessen kein Leiden, kein selbstverschuldetes Elend und kein ererbtes Elend ihn beraubt hatten; und dann ist eine lebendige Hoffnung darin; es war gerade so, als ob er für sich allein das Wort Gottes gehört hätte: „Ich weiß wohl, was ich für Gedanken über euch habe, Gedanken des Friedens, und nicht des Leides, daß ich euch gebe das Ende, des ihr wartet" (Jer. 29, 11). Aber zugleich entschleierten die Worte an zwei Stellen, daß die Persönlichkeit des Gerichtsrats Wilhelm innere Widersprüche enthält, die nur Kierkegaards Kunst soweit zu verbergen vermocht hat, daß er anschaulich vor unserm Auge steht. Aber die Widersprüche sind da, und sind ohne Zweifel von Kierkegaards Seite aus beabsichtigt. Denn wenn man Ernst mit dem Gedanken macht, daß jeder Mensch eine Ausnahme ist, und daß die Menschen, wenn sie mit größerer Energie lebten, das entdecken würden, und wenn man diesen Gedanken über die Allgemeinheit der Ausnahme mit des Gerichtsrats Hervorhebung der Reue kombinieren würde, die namentlich da, wo eine Schuld vorhanden ist, den Menschen daran hindern könnte, sich bis zur Freude durchzuringen, dann enthält das ethische Stadium des Gerichtsrats Spannungen von solcher Art, daß sie, wenn sie zur Entfaltung gelangen, auf eine tiefere Schicht im Bewußtsein hinweisen, als die, mit der der Gerichtsrat in seiner Theorie zu tun hat.

Der Mangel am Standpunkt des Gerichtsrats Wilhelm, von Kierkegaard selbst aus beurteilt, ist also nicht die Liebe zum Allgemeinen; es ist noch garnichts Asketisches in Kierkegaards eigner Lebensanschauung; er schaut voraus in eine Zeit, wo er durch die Krise zu einer intensiven Verwirklichung des Allgemeinen gelangt sein wird, eine Hoffnung, der wir noch öfter begegnen werden. Es ist darum absolut verfehlt, wenn einige Menschen Kierkegaard selbst in der Zeichnung

des mystischen Lebensideals haben wiedererkennen wollen, welche auch in die zweite Abhandlung des Gerichtsrats Wilhelm eingeflochten ist[1]). Wir werden nur ein paar Bemerkungen an diesen Teil der Abhandlung knüpfen. Es ist selbstverständlich die reine Ironie, wenn der Gerichtsrat schreibt, daß unsere Zeit deshalb vom mystischen Lebensideal Abstand nimmt, weil wir zu stark vom Religiösen berührt sind. Kierkegaard hat sich über die harmlose Spitze im Gedankengang des Gerichtsrats ergötzt. Dagegen ist Kierkegaard ganz dabei, bei der Einwendung, daß das Leben für den Mystiker keine ethische Aufgabe und keinen inneren Zusammenhang habe. Der schwermütige Mystiker Ludwig Blackfeldt, von dessen Selbstmord erzählt wird, ist eine Möglichkeit, von der Kierkegaard, gerade unter dem Eindruck der Erinnerung an die energische Persönlichkeit des Vaters, Abstand genommen hatte. Daß die Mystik zugleich eine Art Aufdringlichkeit gegenüber Gott ist, hat Johannes Climacus später zu einem seiner Grundgedanken gemacht.

Also: gegen den ethischen Ernst des Gerichtsrats und seine Liebe zum Allgemeinen hat Kierkegaard nichts; hingegen ist er schon während der Ausarbeitung vom zweiten Teil von „Entweder – Oder" mit sich selbst darüber einig, daß es nicht so leicht geht, das Innere eines Menschen in Ordnung zu bringen, wie der Gerichtsrat annimmt; die Sünde macht jeden Menschen allzu sehr zu einer Ausnahme. Diese Kritik am Gerichtsrat äußert Kierkegaard später sehr energisch und deutlich an zwei Stellen[2]). Will man fragen, ob er sich dessen selbst bewußt gewesen ist, als er „Entweder – Oder" schrieb, dann muß diese Frage, meiner Meinung nach, unbedingt mit Ja beantwortet werden. Schon im Jahre 1838 ist er sich ganz klar darüber, daß es eine tiefere, religiöse Schicht gibt, in der das Leben, nachdem es zermalmt war, durch tiefes Sündenbewußtsein Erlösung in dem Verhältnis zum Gottmenschen gewinnt[3]). Und dem hat er deutlich Ausdruck gegeben, dadurch, daß er den Verfasser von „Entweder – Oder" Victor Eremita nennt. Er schreibt darüber im „Gesichtspunkt"[4]):

> Persönlich war ich weit davon entfernt, das Dasein beruhigend zur Ehe zurückrufen zu wollen, ich, der ich religiös bereits im Kloster war, ein Gedanke, der sich in dem Pseudonym verbirgt: Victor—Eremita.

Und es war ebensowenig seine Meinung, dem Leser zu empfehlen, durch die Lebensbetrachtung des Gerichtsrats sich beruhigen zu lassen. Das sagt er auch ganz deutlich an einer Stelle, wo man sicher gut tut daran zu denken, daß „der Leser" in erster Linie Regine ist[5]):

[1]) II 215 – 225. [2]) IV B 59, S. 214, VII 218. [3]) s. S. 77, 84.
[4]) XIII 526. [5]) IV B 59, S. 218.

Er nannte sich „Victor Eremita", ein Name, der nach seiner Anschauung kein proprium[1]) für den Herausgeber, sondern ein apellativum[2]) für den Leser sein sollte, und wenn er selbst der einzige bliebe. Wenn der Leser durch seine Selbsttätigkeit den Titel: „Entweder – Oder" erzeugte, dann würde ein Augenblick kommen, wo er sich vielleicht am liebsten als Eremita bezeichnete; denn eine ernsthaftere Kontemplation macht immer einsam. Vielleicht kam dann ein nächster Augenblick, wo er sich Victor nannte, wie immer er auch diesen Sieg näher verstehen sollte.

Der Leser, und besonders Regine, soll also durch Selbsttätigkeit entdecken, daß das, was der Gerichtsrat sagt, sich nicht verwirklichen läßt, und dadurch soll die Schilderung des Ethischen durch den Gerichtsrat denselben Einfluß auf ihn gewinnen wie das Gesetz auf Paulus; und so soll ihm durch einen Aufenthalt in der Wüste dazu geholfen werden, denselben religiösen Sieg über die Welt zu gewinnen, wie ihn Kierkegaard zu gewinnen selbst auf dem Wege war, den Sieg, in dem eine intensivere Liebe zum Allgemeinen hervorbrechen sollte.

Erotik.

Der wesentliche Stoff für die umherflatternden Phantasien des jungen Ästhetikers ist, wie es sich gebührt, das Erotische. Ehe wir es näher im einzelnen schildern, wollen wir ein Stück zitieren, das zugleich durch die Üppigkeit der Phantasie und durch die wunderbare Kunst der Sprache überwältigt[3]):

Mein Auge kann niemals müde werden, über diese Mannigfaltigkeit ringsumher hinzueilen, über diese Ausstrahlungen der weiblichen Schönheit weit und breit. — Jeder einzelne Punkt hat sein Teil daran, und ist doch vollendet in sich selbst, glücklich, froh und schön. Jede hat das Ihre: das frohe Lächeln; den schelmischen Blick; das begehrende Auge; den geneigten Kopf; den ausgelassenen Sinn; die stille Wehmut; das tiefe Ahnen; die verräterische Schwermut; das erdgebundene Heimweh; die uneingestandenen Regungen; die lockende Braue; die fragenden Lippen; die geheimnisvolle Stirn; die betörenden Locken; die verbergenden Wimpern; den himmlischen Stolz; die irdische Schamhaftigkeit; die engelhafte Reine; das heimliche Erröten; den leichten Gang; das reizende Schweben; die schmachtende Haltung; das sehnsüchtige Träumen; die unerklärten Seufzer; den schlanken Wuchs; die zarten Formen; den üppigen Busen; die schwellenden Hüften; den kleinen Fuß; die niedliche Hand. – Jede hat das Ihre, und die eine hat nicht das, was die andere hat. Wenn ich dann die Vielfältigkeit dieser Welt gesehn und wieder gesehn, betrachtet und wieder betrachtet habe, wenn ich gelächelt, geseufzt, geschmeichelt, gedroht, begehrt, verlockt, gelacht, geweint, gehofft, gefürchtet, gewonnen und verloren habe, – dann schließe ich den Fächer, dann sammelt sich das Zerstreute in dem Einen, die Teile im Ganzen. Dann freut sich meine Seele, dann klopfet mein Herz, dann flammt die Leidenschaft auf. Dieses eine Mädchen, die einzige in der Welt, sie muß mir gehören, sie muß mein sein. Laß dann Gott den Himmel behalten, wenn ich nur sie behalten darf. Ich weiß wohl, was ich wähle, es ist so groß, daß selbst dem Himmel nicht damit gedient sein kann, so zu teilen, denn was bliebe übrig im Himmel, wenn ich sie behielte.

[1]) Eigenname. [2]) Familienname. [3]) II 396.

Aus dieser Idee der Weiblichkeit strahlt eine Welt von Erotik aus; aber wie ganz von selber markieren sich zwei Grenzen für diese Welt und das Leben in ihr. Der Erotiker kann, von dieser Leidenschaft innerlich überwältigt, unwiderstehlich vorwärts stürmen, um die Welt zu erobern, deren Mannigfaltigkeit ihre Herrlichkeit ist. In diesem Falle steht Don Juan da, der unmittelbar Erobernde. Da ist keine Reflexion, da ist nur erobernde Leidenschaft, „sinnliche Genialität", wie der Ästhetiker das nennt, was sich nicht mit Worten ausdrücken läßt, weil Worte immer eine Reflexion in sich haben; nur die Musik kann es ausdrücken. Und hier hat Mozarts Don Juan das ewig Klassische geleistet. Auf der andern Seite versteht man, wie eben aus dem Gleichen ein Verlangen darnach entstehen kann, soviel wie möglich von der Herrlichkeit der Idee in der einzelnen Person zu sammeln, sodaß sie in ihrer Hingabe geradezu mit Weiblichkeit gefüllt sein kann, geladen damit. Doch dies fordert Reflexion, das planvolle Verstehen des Gedankens dafür, wie gerade dieses eine Mädchen behandelt werden muß, damit der Augenblick mit der Macht der Idee erfüllt werden könne. In Gegensatz zu Don Juan als der unmittelbaren Sinnlichkeit tritt mithin die reflektierte Sinnlichkeit, wie sie im Tagebuch des Verführers geschildert ist. Bei diesen beiden Gestalten hat der junge Freund des Gerichtsrates mit Vorliebe verweilt; die eine lag vor, und ihre Schilderung brauchte also nur eine Lobrede über Mozarts Meisterwerk zu sein; die andere Gestalt wird erdichtet. Wir wenden uns zuerst der Abhandlung über die Oper Don Juan zu[1]).

Diese Abhandlung ist geradezu herausgewachsen aus einem entscheidenden Erlebnis in der frühesten Jugend[2]):

„In mancher Hinsicht kann ich von Don Juan sagen, was Elvira zu ihm sagt: du, meines Glückes Mörder; — denn in Wahrheit: dies Stück hat mich so diabolisch ergriffen, daß ich es nie mehr vergessen kann; dies Stück trieb mich wie Elvira heraus aus des Klosters stiller Nacht."

Hingerissen hat er gesessen und den Tönen gelauscht; aber das Merkwürdige ist, daß auch ein absolut unmusikalischer Mensch wie ich, verstehen kann, was da gesagt wird. Das, was heraus soll, ist die Idee einer absolut erobernden Sinnlichkeit als Naturmacht. Das ganz unmittelbare Begehren, das durch die Macht des Begehrens selber siegt. Mit einer außerordentlich freien Benutzung des „Figaro" und der „Zauberflöte" werden die unmittelbar erotischen Stadien, die dem Don Juan vorausgehn, geschildert. Zuerst ist das Begehren noch nicht erwacht, nur schwermütig geahnt. Und diese Schwermut beruht auf der nur geahnten Fülle. Das Begehren hat daher keinen Gegenstand; das Begehrte ruht androgynisch im Begehren[3]):

[1]) 29–113. [2]) II A 491. [3]) I 57.

Dies ist der schmerzliche, aber durch seine Süße betörende und bezaubernde Widerspruch, der mit seiner Wehmut, seiner Schwermut, dieses Stadium durchklingt. Sein Schmerz liegt nämlich nicht darin, daß es zu wenig ist, sondern eher darin, daß es zuviel ist. Das Begehren ist stilles Begehren, die Sehnsucht stille Sehnsucht, die Schwärmerei stille Schwärmerei, in denen der Gegenstand verschwimmt und ihnen so nahe ist, daß er in ihnen ist.

Ich kann diese Stelle nicht zitieren, ohne zu bemerken, daß es mir so vorkommt, als ob sie etwas für Kierkegaard Charakteristisches ausspräche: das uns vielleicht in seine seelische Eigentümlichkeit führt, soweit diese sein erotisches Gefühlsleben prägt: dieses Ferne, durch die Fülle Beschwerte, das mehr geträumt als begehrt hat, und, in einer gewissen Identität mit seinem Gegenstand, das Begehrte androgynisch im Begehren weilen ließ! Erklärt das nicht die merkwürdige Fähigkeit ein junges Mädchen schildern zu können, als ob er sich mit ihr identifiziert hätte?[1]). Erklärt das nicht die scheue Schamhaftigkeit, die bange war, den Gegenstand volle Wirklichkeit werden zu lassen, sondern ihren erotischen Inhalt beinahe ausschließlich im Erinnerungsbild der Phantasie haben wollte? Wir werden dieser Eigentümlichkeit begegnen als dem Gemeinsamen in Johannes dem Verführer und dem jungen Manne aus „der Wiederholung". Ja, sogar in die lange Beichtrede hinein geht sie mit[2]). Und hat das Unentwickelte in seinem wirklichen erotischen Leben, im Gegensatz zu den Erzeugnissen seines Phantasielebens, nicht dazu beigetragen, jede wirkliche Verschmelzung des Erotischen mit dem durchreflektierten Religiösen zu verhindern? Und erklärt es nicht endlich den Spürsinn, der die Möglichkeit, das Erotische komisch aufzufassen[3]), entdeckt?

Ist dies richtig gesehen, so ist die Schilderung von dem zweiten erotischen Vorbereitungsstadium eine Schilderung von etwas, das auf einmal verlockend und beängstigend auf ihn selbst gewirkt hat. Es heißt von diesem Stadium mit einer fragwürdigen Benutzung des Papageno aus der Zauberflöte[4]):

Das Begehren erwacht, der Gegenstand flieht, vielfältig in seiner Offenbarung, die Sehnsucht reißt sich vom Erdreich los und begibt sich auf die Wanderung . . . In Papageno geht das Begehren auf Entdeckungen aus. Diese entdeckerische Lust ist das Pulsierende in ihm, ist seine Heiterkeit. Es entdeckt nicht den eigentlichen Gegenstand dieser Entdeckung, sondern es entdeckt das Vielfältige, indem es darin den Gegenstand sucht, den es entdecken will.

Es kommt mir so vor, als ob die Tatsache, daß es so in ihm aussieht, ihn zugleich zu dem anziehenden jungen Manne macht, und zu dem scheuen, jugendlich reinen Knaben, welcher wußte, wie ge-

[1]) III 219, vgl. S. 35. [2]) II 277, III 178, VIII 185.
[3]) IV 338, VI 34ff., I 89. [4]) I 62.

fährlich es war, sich auf so etwas einzulassen. Und das macht es für uns verständlich, wie dieser reine, junge Mensch all diese Erotik hat dichten können. Zugleich erklärt es seine Aussage über die Zeit gleich nach dem Bruch mit Regine, daß er sich entweder in Verzweiflung und Sinnlichkeit stürzen müsse nach einem Maßstabe, der grauenhaft sein würde, oder das Kloster wählen.

„Daß ich das Letztere wählen würde, war im Grunde entschieden[1]); die Exzentrizität der ersten Bewegung war bloß der Ausdruck für die Intensität der zweiten".

Und wenn dies mit der Wirklichkeit übereinstimmt, dann ist die Schilderung seines Don Juan wiederum reine Dichtung, ohne Beziehung auf seine Persönlichkeit; und der Verführer ist reine Konstruktion. Seine Phantasie dichtet sich in Don Juans Idee hinein[2]):

Das Mittelalter weiß viel von einem Berg zu erzählen, der auf keiner Karte noch gefunden ist, er heißt der Venusberg. Dort wohnt die Sinnlichkeit, dort hat sie ihre wilden Freuden, denn er ist ein Reich, ein Staat. In diesem Reich wohnt nicht die Sprache, nicht die Besonnenheit des Denkens, nicht der mühevolle Erwerb der Reflexion, da tönt nur die elementare Stimme der Leidenschaft, das Spiel der Lüste, der wilde Lärm der Trunkenheit, da lebt man nur dem Genuß in ewigem Taumel. Dieses Reiches Erstgeborener ist Don Juan. Daß es ein Reich der Sünde sei, ist damit nicht gesagt. Man muß es festhalten in dem Augenblick, wo es sich in ästhetischer Indifferenz zeigt.

Aber als seine Phantasie diesen Don Juan schuf, da wurde sein Gemüt von namenloser Angst erfüllt. Darum ist der Don Juan, den er schildert, voller Angst[3]):

Es ist Angst in jenem schnellen Blick, gleich als ob er im tiefsten Dunkel in Angst geboren wäre — so ist Don Juans Leben. Es ist Angst in ihm, aber diese Angst ist seine Stärke ... sie ist die dämonische Lebenslust.

Wie ein Stein, den man über die Wasserfläche hinwirft, eine Zeit lang über sie hinhüpfen kann in leichten Sprüngen, aber augenblicklich in der Tiefe versinkt, wenn er mit dem Springen aufhört, so, ja so tanzt er hin über den Abgrund, jubelnd in der kurzen Stunde, die ihm gegeben ist.

Die gleiche Angst trägt die Schilderung des reflektierenden Verführers Johannes. Der junge Freund des Gerichtsrats, der relativ unschuldig ist, hat diese Gestalt nicht selbst gedichtet, sondern er hat sie bei einem andern gefunden und gestohlen; und nun, wo er sie abschreibt, wird seine Seele sowohl wie die von Victor Eremita mit unsäglicher Angst erfüllt[4]); so ist es auch Cordelia ergangen, als sie dem Verführer lauschte; und so wird ihn auch sein eigenes Gewissen einmal festhalten in einer Qual, die doch nicht zu Wahnsinn werden kann.

[1]) XIII 526. [2]) I 71. [3]) I 108. [4]) I 275, 180–81, XI.

Die Gestalt selbst, Johannes der Verführer, steht in einem eigentümlichen Verhältnis zu Kierkegaards Person. Er hat ebenso wie der junge Mann in „der Wiederholung" erfahren, was es heißt, von dem erotischen Eindruck überwältigt zu werden[1]), doch ist das Wesentliche für seine Erotik der reflektierte Genuß in der Erinnerung an seine eigene Verliebtheit. Es war eine dichterische Natur in ihm, die Poesie und Wirklichkeit nicht voneinander scheiden konnte[2]):

„Das Poetische war das Mehr, welches er selbst mitbrachte. Dieses Mehr war das Poetische, das er in der poetischen Situation der Wirklichkeit genoß; dies empfing er wieder zurück in der Form der dichterischen Reflexion. Das war der zweite Genuß, und auf Genuß war sein ganzes Leben berechnet. Im ersten Falle genoß er das Ästhetische persönlich, im zweiten Falle genoß er seine Persönlichkeit ästhetisch. Im ersten Falle war die Pointe die, daß er persönlich genoß, teils was ihm die Wirklichkeit gab, teils was sie aus seiner Umarmung empfangen hatte; im zweiten Falle wurde seine Persönlichkeit verflüchtigt und er genoß dann die Situation und sich selbst in der Situation. Im ersten Falle bedurfte er beständig der Wirklichkeit als Anlaß, als Moment; im zweiten Falle war die Wirklichkeit im Poetischen ertrunken.

Auf diese Weise bekam seine Persönlichkeit eine Spannkraft, die hinreichte, das Feinste aus den erotischen Situationen herauszudestillieren; und er hatte die erotische Genialität, Cordelia immer in Übereinstimmung mit dem Anspruch der erotischen Idee zu behandeln. Und der Plan, den er während seines Verhältnisses zu Cordelia vor Augen hat, ist der, sie mit all' der unermeßlichen Herrlichkeit des Erotischen auszusteuern, jedoch so, daß es die Bewegungen ihrer eignen Seele werden, bis sie sich bewußt und mit rücksichtsloser Verwegenheit hingibt. Auf dieses Ziel steuert er los mit bewußter Berechnung jedes einzigen Schritts, mit Überlegung der Wirkung jedes Briefs. Die Briefe sind gleichsam darauf berechnet, das Verwegene in ihrem Bewußtsein auftauchen zu lassen, als käme es aus ihr selbst; ja er richtet es so ein, daß sie es ist, die die Verlobung löst im Trotz wider die Tyrannei der Gesellschaft gegenüber dem Erotischen. Die wesentlichen Gedanken hierüber und die wesentlichen Stadien der Verwirklichung sind sicher Dichtung; und man merkt das Schema ziemlich stark durch die Aufzeichnungen des Tagebuchs hindurch. Die verführenden Briefe haben auf jeden Fall keine Ähnlichkeit mit den wunderlich unwirklichen und zurückhaltenden Briefen aus seiner eignen Verlobungszeit. Und doch wird man durch gewisse durchgehende Ähnlichkeiten zwischen beiden überrascht, Ähnlichkeiten, die noch hinaus über die bloße Bedeutung der Reflexion, und die bloße Verliebtheit aus der Entfernung unter Führung der Erinnerung[3]) gehen.

[1]) I 306, vgl. III 179. [2]) I 277.
[3]) I 296, vgl. F. 59, I 288, 322, 365, vgl. III 177–79.

Daß die Reflexion über die Methoden der Verführung etwas behandelt hat, was für die wirkliche Situation charakteristisch war, geht deutlich aus dem Tagebuch hervor[1]):

. . . und ich liebte sie sehr, sie war so leicht wie ein Vogel, so kühn wie ein Gedanke; ich ließ sie höher und höher steigen, ich streckte meine Hand aus, und sie stand darauf und schlug mit den Flügeln, und sie rief zu mir herunter: hier ist es herrlich, sie vergaß, sie wußte nicht, daß ich es war, der sie leicht machte, ich, der ihr Verwegenheit im Denken gab, und Glauben an mich, der machte, daß sie auf dem Meer wandelte, und ich huldigte ihr, und sie nahm meine Huldigung entgegen.

Und wenn Regines ganze Liebenswürdigkeit sich gerade am reichsten in dieser Zeit entfaltete, wo er sich schwermütig von ihr zurückzog, sodaß sie den Plan faßte, ihn durch ihre Liebenswürdigkeit zu überwinden, dann hat er dies wiederum auf die hinterlistigste Art und Weise nachgebildet, indem er Johannes den Verführer dasselbe aus Berechnung ausführen läßt; dies ist seine Methode, um die Liebenswürdigkeit in Cordelia hervorzulocken, sodaß sie selber die Macht des Erotischen anwendet und dadurch in ihrer Leidenschaft bestärkt wird[2]):

Nun beginnt also der erste Krieg mit Cordelia, indem ich flüchte, und sie dadurch siegen lehre, daß sie mich verfolgt. Ich fliehe fortwährend weiter zurück, und durch diese Rückwärtsbewegung lehre ich sie an mir alle Mächte der Liebe kennen, ihre unruhigen Gedanken, ihre Leidenschaft, was Sehnsucht und Hoffnung und ungeduldige Erwartung ist. Indem ich so vor ihr figuriere, entwickelt sich all dies entsprechend in ihr. Es ist ein Triumphzug, in dem ich sie führe.

Ja, sogar der Übergang, als Regine drohte die Verlobung aufzuheben, weil er sich nichts aus ihr mache, ist nachgebildet[3]): „Gesetzt den Fall, daß ihr in ihrem Stolze schwindelt, gesetzt den Fall, sie bräche mit mir!" Und mehrere der einzelnen Szenen sind einfach aus der eignen Verlobungszeit herüber genommen. Regine war ja vor Kierkegaards Werbung für Fritz Schlegel eingenommen gewesen; im Tagebuche eines Verführers wird eine männliche Person eingeführt, die für Cordelia eingenommen ist, damit ihr Verhältnis zu ihm sie etwas darüber lehren könne, wie die Liebe *nicht* ist; und der Name dieser Person war im ursprünglichen Entwurfe Fritz; im Buche selber, so wie es herausgegeben wurde, ist er in Eduard umgewandelt. Ja, selbst die erste Begegnung zwischen Kierkegaard und Regine ist benützt[4]); Johannes erzählt, wie er einmal hereinschneite in eine Kaffeegesellschaft in einem Kreise junger Mädchen; und so raffiniert ist die Darstellung an dieser Stelle, daß er ein lebhaftes Gespräch in Gang bringt über die Frage, wann eine Verlobung aufgehoben werden

[1]) III A 133. [2]) I 351. [3]) I 352, 350. [4]) II 389, f. S. 49.

dürfe! Der Gerichtsrat berichtet an einer Stelle wie zufällig, daß ein junges Mädchen von dem Ästhetiker gesagt hätte, daß er außergewöhnlich klug wäre, und vermutlich damit enden würde, daß er Jesuit würde[1]).

Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehn, daß das Werk noch weit mehr Erinnerungen an die Verlobung und den Bruch enthält, die wir nur nicht im Stande sind festzustellen. Johannes der Verführer ist Kierkegaard selber, wie er geworden wäre, wenn er nicht von Hause aus die religiösen und moralischen Voraussetzungen gehabt hätte, die er besaß; es war dazu genügend Erotik, Reflexion und ironische Spannkraft in ihm, wenn er sie hätte brauchen wollen. Und er hat gewünscht, daß alle diese Übereinstimmungen zwischen Dichtung und Wirklichkeit in die Augen springen sollten, sowohl wenn das Publikum wie wenn Regine das Tagebuch eines Verführers läse. Im Hinblick auf das erste ist die Absicht vollkommen klar[2]):

Das „Tagebuch eines Verführers" war allerdings darauf berechnet abzustoßen – und ich weiß wohl, welche Agonien ich anläßlich der Herausgabe durchgemacht habe, weil mein Gedanke wie meine Absicht war, die Erbitterung aller Menschen gegen mich aufzustacheln, etwas, was freilich gänzlich mißlang, besonders was das Publikum angeht, welches mich mit Jubel begrüßte, was dazu beigetragen hat meine Verachtung für das Publikum zu vermehren.

Er wollte also in den Augen des Publikums als der Schurke erscheinen, der er nicht war. Auch mit Hinblick auf Regine schreibt er, daß das Buch um ihretwillen geschrieben ist, um abzustoßen, doch bemerkt er zugleich, daß in einem gewissen Sinne die ausgesuchteste Galanterie gegen sie darin verborgen sei, daß sie das einzige Mädchen in den Augen eines solchen Verführers war. Doch ursprünglich ist das Tagebuch eines Verführers Regine gegenüber die Fortsetzung des Betragens der letzten beiden Monate[3]).

Als ich „sie" verließ, begehrte ich eines von Gott, daß es mir glücken möge „Entweder - Oder" zu schreiben, und damit fertig zu werden; es war ja auch um ihretwillen, denn das „Tagebuch eines Verführers" war ja um abzustoßen geschrieben, oder, wie es in „Furcht und Zittern" heißt: Wenn das Kind entwöhnt werden soll, dann schwärzt die Mutter ihre Brust.

„Entweder-Oder" und Regine.

Und gleichwohl ist durch das, was wir erklärt haben, noch nicht volles Licht über die Aussage Kierkegaards gebreitet, daß eigentlich das Verhältnis zu Regine ihn zuerst die indirekte Mitteilung[4]) brauchen lehrte. Indirekte Mitteilung ist eine Mitteilungsform, die

[1]) II 209, IX A 131. [2]) S. 82. [3]) E. P. VIII 322.
[4]) E. P. VII 278, X[1] A 266.

für Kierkegaard eigentümlich ist, und die wir später eingehender beschreiben werden. Hier möge nur gesagt werden, daß man durch die indirekte Mitteilung den, dem man die Wahrheit mitteilt, zur Selbsttätigkeit veranlaßt, sodaß er, ohne die Wahrheit direkt mitgeteilt zu bekommen, sie anläßlich der Mitteilung aus seinem Eigenen produziert. Aber indirekte Mitteilung kann nicht als bloße Abstoßung gegeben werden. Wenn man sich das überlegt, wird man aufmerksam auf eine Tagebuchaufzeichnung, die sagt, daß Kierkegaard einmal während der Ausarbeitung von „Entweder—Oder" einen Plan gehabt hat, den er dann doch aufgab[1]).

Das Einzige, was diesem Werk fehlt, ist eine Erzählung, die ich begann, aber doch fortließ, gerade wie Aladdin ein Fenster unvollendet ließ. Sie sollte „unglückliche Liebe" heißen. Sie sollte das Gegenstück zum Verführer bilden, doch war der Grund hierzu Schwermut. Er wurde nicht unglücklich, weil er die Geliebte nicht bekommen konnte. Solche Helden sind unter meiner Würde. Er hatte ebenso wie der Verführer Kräfte, er fühlte sich sicher genug, sie erlangen zu können. Er gewann sie. Solange der Streit dauerte, merkte er nichts; da gab sie sich hin, er wurde geliebt mit der ganzen Schwärmerei eines jungen Mädchens — da wurde er unglücklich, da erwachte die Schwermut, da zog er sich zurück ...

Das soll doch heißen, daß „Entweder—Oder" nach dem ursprünglichen Plan noch einen Abschnitt hätte enthalten sollen, der eine umschreibende Wiedererzählung seiner eignen Leidensgeschichte geworden wäre, etwa in der Richtung dessen, was später im dritten Teil der „Stadien auf dem Lebensweg" ausgeführt wurde, und diese Erzählung hätte dem „Tagebuch eines Verführers" entsprechen sollen. Wo wäre wohl der Platz dieser Skizze „unglückliche Liebe" gewesen? Ist es nicht am vernünftigsten anzunehmen, daß sie am Schluß des zweiten Teiles zu stehen gekommen wäre, als ein Gegenstück zum „Tagebuche eines Verführers"? In derselben Gedankenverbindung ist Professor E. Hirsch in Göttingen mir gegenüber mündlich mit einer Hypothese hervorgetreten, zu deren Veröffentlichung er mir, auf meine Bitte hin, Erlaubnis gegeben hat. Als ich sie hörte, sagte ich zuerst: Das ist ganz unmöglich; doch nach und nach bin ich mehr und mehr davon überzeugt worden, daß gerade das der Zusammenhang ist. „Entweder—Oder" ist nach dem ursprünglichen Plan als eine Frage an Regine gedacht gewesen: Wer war Kierkegaard? Für welche der beiden Möglichkeiten, Verführer oder „unglückliche Liebe" entscheidest du dich? Und jeder der beiden Abschnitte war so aufgebaut, daß sie beide auf dieselbe Weise viele Szenen aus der Verlobungszeit in Regines Erinnerung zurückrufen mußten. So mußte sie selbsttätig eingreifen, und durch ihre Entscheidung in dieser Wahl ein Gepräge erhalten, das sie fürs ganze

[1]) IV A 215, ſ. S. 30.

Leben bestimmte, und so sollte sie, Leser im ganz besonderen Sinn, in der Einsamkeit mit sich selbst Eremita werden, und im nächsten Augenblick sich selbst vielleicht Victor nennen[1]) können. In einem unbenutzten Entwurf[2]) lesen wir:

„Entweder er ist ein Betrüger, es ist etwas da, was darauf hinweist, – oder er ist keiner, es ist etwas da, was davon zeugt, — ergo, ist er gar nicht."

Ist der Sinn des Werkes nicht der, daß Regine hindurchbrechen sollte zu einer Entscheidung? Als Stütze für diese Hypothese will ich außerdem anführen, daß dieser Abschluß im zweiten Teil von „Entweder – Oder" durch die Stellen vorbereitet zu sein scheint, wo der Gerichtsrat, wie wir gesehn haben, sorgfältig der Möglichkeit Raum schafft, daß dasselbe, was seinen jungen Freund in seiner dichterischen Produktion leichtsinnig macht, auch durch Schwermut in Erscheinung treten kann. Ist es nicht angebracht anzunehmen, daß dies durch das fehlende Fenster in Aladdins Palast hat veranschaulicht werden sollen? Man muß auch einräumen, daß der Titel „Entweder – Oder" auf diese Weise viel leichter zu durchschauen ist, wie als Titel für das jetzige Werk; denn ganz gewiß braucht Gerichtsrat Wilhelm diese Disjunktion als Schlagwort für die ethische Wahl; aber sie paßt ja nicht, weder in Kierkegaards noch in Victor Eremitas Mund, als Bezeichnung für das ganze Werk, indem keiner von beiden deren eigentliche Meinung durch Worte ausdrücken kann, die die Wahl zwischen der ästhetischen und der ethischen Lebensweise lassen. Und der Titel ist doch eigentlich das am Werke, was Kierkegaard zuerst empfangen hat.

Stellt man sich nun ein Werk vor nach diesem vermuteten ursprünglichen Plan, dann würde sich Kierkegaard darin bis ins Letzte ausgesprochen haben; und mit vollem Recht würde er sagen können, daß die Situation „kein sichtbares Zeichen einer Schwangerschaft mit einer Fortsetzung trug"[3]). Aber nach dieser Verstümmelung des ursprünglichen Planes wurde es nach und nach deutlich, daß eine Fortsetzung erforderlich war. Warum hat er dann den ursprünglichen Plan verändert? Diese Frage bleibt bestehen, ganz unabhängig von Hirschs Hypothese. Vielleicht soll man keine andere Antwort auf die Frage suchen, als daß Gott es ihm gebot, weil der Abschnitt ihm nicht glücken wollte. Doch vielleicht hat es seinen tieferen Grund darin, daß eine solche indirekte Sprache doch zu deutlich sprach, daß sie wie ein Abfall von Gott empfunden wurde, der sie durch den Betrug geschieden hatte. Aber das, was er durch diesen ausgelassenen Abschnitt hat sagen wollen, das hat er auf eine andere Weise ausgesprochen, teils im Ultimatum,

[1]) S. 140. [2]) III B 62. [3]) IV B 59 S. 218.

im Schluß des zweiten Teils von „Entweder – Oder"[1]), wo der Übergang zum Stadium des religiösen Leidens gemacht wird, teils in den beiden ersten erbaulichen Reden, die drei Monate nach „Entweder – Oder" herauskamen. Diese beiden Reden, und namentlich das Vorwort[2]), sind für sie berechnet. Wir wollen sie mit der Erinnerung daran lesen und sehen, was sie dann mitteilen. Die Vorrede, die zum ersten Mal den Ausdruck „jener Einzelne"[3]) gebraucht und damit geradezu Regine meint, während er ebensogut jedem einzelnen Leser gelten kann, lautet wie folgt:

Ungeachtet dessen, daß dieses kleine Buch . . . lediglich zu sein wünscht, was es ist, eine Überflüssigkeit, und nur lediglich im Verborgenen zu bleiben begehrt, wie es denn insgeheim entstand, habe ich doch nicht ohne eine fast abenteuerliche Hoffnung von ihm Abschied genommen. Insoweit als es durch die Herausgabe im uneigentlichen Sinne eine bestimmte Wanderung antritt, ließ ich ihm mein Auge eine kleine Weile folgen. Da sah ich, wie es seinen Gang auf einsamen Wegen ging, oder einsam war auf der großen Heerstraße. Nach dem einen oder andern kleinen Mißverständnis, indem es durch eine flüchtige Ähnlichkeit betrogen wurde, traf es endlich jenen Einzelnen, den ich mit Freude und Dankbarkeit meinen Leser nenne, jenen Einzelnen, den es sucht, nach dem es gleichsam seine Arme ausstreckt, jenen Einzelnen, der gutwillig genug ist, sich finden zu lassen, gutwillig genug es entgegenzunehmen, ganz einerlei ob es ihn im Augenblick des Begegnens freudvoll und getrost antrifft oder „leidvoll und gedankenvoll"[4]). – Insoweit es dagegen mit der Herausgabe im eigentlichen Sinn in der Stille bleibt, ließ ich mein Auge eine kleine Weile darauf ruhn. Es stand da wie eine unbedeutende kleine Blume, in der Verborgenheit des großen Waldes, weder um ihrer Pracht noch um ihres Duftes noch um ihrer Speise willen gesucht. Aber ich sah dann auch, oder glaubte zu sehn, wie der Vogel, den ich meinen Leser nenne, sie plötzlich entdeckte, sich auf seinen Flügeln herabstürzte, sie abpflückte, und sie zu sich nahm. Und als ich das gesehn hatte, sah ich nichts mehr.

Kierkegaard begann damit, wie er an einer Stelle sagt[5]), Regines Liebhaber zu sein, und wurde ihr Seelsorger; er machte es umgekehrt wie sonst die theologischen Kandidaten.

Dieses Vorwort hat im Übrigen eine merkwürdige romantische Geschichte[6]). Kierkegaard fand, daß zuviel geistige Erotik in ihm war, das soll heißen, daß es eine zu direkte Botschaft seines Herzens an

[1]) Der Grundgedanke dieser Rede ist S. 113 – 15 entwickelt. Man muß in der Einleitung beachten (II 304), daß der Pfarrer den Gedanken des Gerichtsrats glücklicher ausgedrückt hat als der Gerichtsrat sich imstande sieht. Die Absicht hierbei ist anzudeuten, daß dieser Gedanke über die Grenzen des ethischen Standpunktes hinausführt. Vgl. Teol. Tidsskrift 1923 S. 38.

[2]) X[1] A 266, F. 82 – 3, III 11.

[3]) Dänisch heißt es „hin Enkelte", was sowohl männlich wie weiblich verstanden werden kann.

[4]) Die Anspielung auf Clärchen in Egmont ist beabsichtigt.

[5]) IV A 79. [6]) IV A 83.

Regine war. So ging er in die Druckerei, um es abändern zu lassen; aber da geschah das Merkwürdige, daß der Setzer so dafür eingenommen war, daß er darum bat, es möchte stehen bleiben, und so blieb es stehn; und es sprach zu Regine; Kierkegaard hat sich mit Hilfe Sibberns dessen vergewissert, daß sie diese kleine Schrift gelesen hatte. Wenn Regine dann die erste Predigt liest, dann liest sie als deren Inhalt Folgendes:

Wenn Kierkegaard ihr am Neujahrstag etwas wünschen soll, dann sieht er ein, daß nur Eines unbedingt unter allen Verhältnissen ein Gut ist, das ist der Glaube; doch wenn er ihr den Glauben wünschen will, dann stößt er auf das geistige Grundgesetz, daß ein Mensch dem andern den Glauben nicht geben kann, ebensowenig soll ein Mensch dem andern den Glauben schulden; man muß ihn selbst gewinnen. So handelt denn die Rede über den Glauben, und über die Erwartung des Glaubens. Doch die Erwartung des Glaubens, in Hinsicht auf das Zukünftige mit all' seiner angsterfüllten Unsicherheit, ist Sieg; denn die Erwartung des Glaubens geht auf Gott. Schon Menschen gegenüber kann man einen Glauben brauchen, der festhält;

„denn als das Unerklärliche geschah, das Unbegreifliche, da fielen die andern ab von ihm, oder richtiger, da zeigten sie, daß sie ihm nie geglaubt hatten. So nicht du; du spürtest, daß du deinen Glauben nicht auf den Umstand gegründet hattest, daß du erklären konntest, was geschah; denn dann war er ja in deiner Einsicht begründet, und sicherlich weit eher Selbstvertrauen als Hingabe. Es kam dir vor, als wäre es eine Schande für dich, ihn fahren zu lassen; denn wie du vermeint hattest, daß diese Worte in deinem Munde: „ich glaube an ihn" etwas anderes zu bedeuten hatten, als wenn die andern sie sagten, ebenso fühltest du, daß die Veränderung dich unmöglich dahin bringen konnte, es ebenso zu machen wie die andern, es sei denn, daß dein Glaube ursprünglich auch nicht mehr zu bedeuten gehabt hätte. Du bliebest dabei, zu glauben. Doch vielleicht war es unrichtig von dir, nicht, daß du glaubtest, nicht, daß du so glaubtest, aber, daß du einem Menschen so glaubtest. . . . Wir wissen es nicht. Doch das wissen wir, daß, wenn du über diesem Glauben vergaßest, daß es einen höheren Glauben gab, dann war er, trotz seiner Schönheit, doch zu deinem Verderben. Wenn du dagegen Gott glaubtest, wie sollte da dein Glaube jemals in eine schöne Einbildung verwandelt werden können, die du lieber aufgeben solltest . . . sollte es jemals eine Erklärung geben, die anderes erklären könnte, als daß er wahrhaft ist und seine Versprechen hält?

Das will doch sagen: das, was er sich selbst als Lebensgrund erworben hatte, und was wir kennen gelernt haben, als wir die religiösen Wirkungen der Verlobung untersuchten, das, was der Inhalt des Ultimatums ist und da wohl auch im Hinblick auf Regine gesagt wird, das sagt er hier direkt zu ihr, und er wählt das Beispiel aus dem menschlichen Leben, welches es ihr gleichsam nahelegt, ihre Treue gegen ihn, trotz allem, dadurch zu zeigen, daß sie an ihn glaubt. Und

am Schluß der Rede wird gesagt, daß oft, wenn die Trauer die Freude ablöst und das Unerklärliche geschieht, der Mensch dann entdeckt, daß er den Glauben nicht hatte. „So versuchtest auch du, mein Zuhörer, dich selbst zurückzuhalten, als du dich in der Trauer verlaufen wolltest." Er hatte ja gesehn, wie sich Regine in der Trauer verlief.

Und die zweite Rede schildert, ausgehend von dem Text über alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe, den Menschen, der kindlich geglaubt hatte, aber nun in der Betrübnis war, und mit glühenden Gebeten Gott bestürmte, Gott geradezu versuchen möchte, nachzugeben und ihm die Bitte zu gewähren, deren Erfüllung dem Betenden so besonders wichtig war: seine Freude, sein Friede, seine Zukunft hing daran. Aber nach und nach wurde der Betende stille, er konnte unmöglich wünschen, Gottes ewiges Wesen durch seine Ungeduld zu entstellen.

Denn laß uns einen Augenblick törlich und auf menschliche Weise reden. Wenn es einen Menschen gäbe, zu dem du rechtes Zutrauen hättest, weil du glaubtest, daß er dein Bestes wolle; aber du hättest eine Vorstellung davon, was dir dienlich wäre, und er eine andere, nicht wahr? dann würdest du versuchen ihn zu überzeugen, du würdest ihn vielleicht bitten und beschwören, dir deinen Wunsch zu erfüllen, doch wenn er dann dabei bliebe es dir zu verweigern, dann würdest du aufhören ihn zu bitten, du würdest sagen: wenn ich ihn nun durch meine Bitten bewegte das zu tun, was er nicht für richtig ansieht, . . . dann wäre ich schwach genug gewesen, ihn ebenso schwach zu machen, dann erst hätte ich ihn und mein Zutrauen zu ihm verloren, wenn ich auch im Augenblick des Rausches meine Schwachheit Liebe genannt hätte.

Hier gebraucht er wieder, um die religiöse Schwierigkeit zu überwinden, das für beide so traurige Beispiel, welches ihr unverständlich war. Und gegen den Schluß dieser Rede gibt er dem Gedanken eine Wendung, die ihm ermöglicht, über das zu sprechen, was sein eigener tiefster Schmerz war: Besonders schwer wird es den Glauben daran zu finden, daß alles eine gute Gabe Gottes ist, wenn sich im eignen Leben etwas findet, was man ungeschehen machen möchte, und wenn die Strafe dafür nicht bloß einen selber, sondern auch andere trifft.

Diese Reden werfen rückwärts ein Licht auf „Entweder – Oder" und zeigen uns, daß es bitterer Ernst ist, daß es um Regines willen geschrieben ist. Einige Erstentwürfe zum Vorwort sprechen sehr deutlich in der Hinsicht[1]: „Indem ich dies Werk in die Welt hinausgehen lasse, denke ich an dich, teurer N. N.[2], auf dich richten sich meine Gedanken, auf dich, dem ich so viel schulde." Und in den beiden folgenden Entwürfen besteht kaum ein Zweifel darüber, daß Regine der Gevatter ist und der unerhört feine Ästhetiker.

[1]) III B 169–71.

[2]) Im Dänischen kann das wieder sowohl männlich wie weiblich verstanden werden.

Sollte der eine oder andere meinen, daß ihm das Ganze ähnlich sähe, dann werde ich immer sagen, daß das unmöglich ist, es sei denn, es wäre auch im geistigen Sinne wahr, daß das Kind nicht bloß dem Vater, sondern auch dem Gevatter ähnlich ist.

Wenn Dänemark einen sehr gebildeten Ästhetiker hätte, dann würde ich ihn darum bitten, die Frage zu beantworten, ob er glaubt, daß dieses Werk aus einer glücklichen oder unglücklichen Individualität hervorgegangen sei, ob die Beobachtung einer glücklichen oder unglücklichen Liebe zu Grunde liegt, ob es ein ungewöhnlich treuer oder schlechterdings treuloser Mensch gewesen ist.

Selbst wenn diese Frage nicht im Vorwort des Tagebuches eines Verführers steht, welches Victor Eremita hat drucken lassen, so stellt doch das ganze „Entweder – Oder" diese Frage, und würde es noch mehr getan haben, wenn das fortgelassene Fenster mitgebaut worden wäre. Auch die Durchsicht der andren Abhandlungen im ersten Teil wird uns davon überzeugen. Daher entsteht die Frage, ob Kierkegaard irgend eine Absicht mit dieser indirekten Rede zu Regine verfolgt hat, und in dem Falle, welche Absicht. Mancherlei legt nun die Vermutung nahe, daß Kierkegaard sein Verhältnis zu Regine durch den Bruch nicht als erledigt angesehn hat, vielmehr in seinen Gedanken noch eine abenteuerliche Möglichkeit gehegt hat, nämlich die: daß eine bestimmte Veränderung mit Regine vor sich gehen könne, und daß diese eine Verbindung zwischen ihnen möglich machen könne. Fürs erste wird man dadurch leichter die Sorgfalt verstehn, die er darauf verwendete, Nachrichten über sie zu erhalten, wovon die Briefe an Emil Boesen Kenntnis geben; man bekommt den Eindruck, er habe sich gedacht, daß ein Abstoßen in höchster Potenz dazu geeignet sei, diese Möglichkeit zu eröffnen, und darum so hartnäckig an seinem Plan festgehalten; er sagt ausdrücklich, daß er die Sache keineswegs für entschieden ansieht[1]), und ein einzelner Satz schließt mit einem rätselhaften: „nun wohl, wir werden ja sehen." Und ganz entscheidend scheint der folgende Ausspruch zu sein[2]):

Ihre Seele muß durch meine Berührung eine Spannkraft gewonnen haben, und ich darf wohl sagen, daß es für ein junges Mädchen kein Spaß ist mit mir gerungen zu haben. Entweder muß diese Spannkraft sie höher hinauf heben, als sie sonst jemals emporgestiegen wäre, das wird geschehn, wenn sie mich hassen kann. Darauf ist alles angelegt. Oder sie drückt sie nieder. In dem Falle stehe ich bereit, wenn ich auch ein kümmerlicher Ehemann bin und meine Seele auch mit allzu vielen andern Dingen beschäftigt ist, so kann sie es doch immer gerade so gut bei mir haben.

Und schon im Herbst 1841, kurz nach der Abreise nach Berlin schreibt er in das Tagebuch[3]):

[1]) S. 51, 67. [2]) S. 54. [3]) III A 166.

„Meine Sünde ist, daß ich keinen Glauben hatte, Glauben daran, daß für Gott alles möglich ist, aber wo ist die Grenze hierzwischen und dem, Gott zu versuchen."

Mehr als einmal am Tage packt ihn die Lust, ihr Mitteilungen in die Hände[1]) zu spielen, doch er wandelt sie in Gebete für sie um, „daß es in Wahrheit ihr zum Besten dienen möge, so wie ich es wünsche."

Die reflektierte Trauer.

Die indirekten Mitteilungen an Regine treten am allerdeutlichsten in den drei Abhandlungen über das Leiden hervor, die der junge Ästhetiker einem Kreise Gleichgesinnter vorgelesen hat; sie werden mit einem unmöglichen griechischen Wort Symparanekromenoi benannt, die, die in der Gemeinschaft des Todes verbunden sind; sie sehen alle den Tod für das größte Glück, und das Leben für ein Leiden an; und sie sind durch eine gemeinsame Sympathie für die Trauer verbunden, die sie in ihrer versteckteften Gestalt aufspüren; sie „kennen nur eine Leidenschaft, die Sympathie nämlich mit der Heimlichkeit der Trauer." Durch diese Abhandlungen erhält Kierkegaard nun die Möglichkeit zu zeigen, wie der Ästhetiker sich ästhetisch zu den Leiden des Lebens verhält, wie er die tragische Erlösung aus ihnen heraussaugt; doch zugleich erhält er Gelegenheit, bei seinem eignen und Regines Leiden derart zu verweilen, daß er Regine in gründliches Nachdenken hineinzwingt. Am deutlichsten tritt das in der mittleren der drei Abhandlungen, „Schattenrisse", hervor. Hier werden drei junge Frauen der Weltliteratur behandelt, die das gemeinsam haben, daß der Geliebte sie verlassen hat, nämlich Marie Beaumarchais in Goethes Clavigo, Donna Elvira in Don Juan, und Gretchen im Faust. Doch ihre Trauer ist nicht einfach, daß er treulos wurde; sie trägt etwas in sich, das sie nie zur Ruhe kommen läßt, weil die beständig kreisenden Reflexionen sich immer wieder in sie vertiefen, weil der Wille sich nicht unter sie beugen will; so währt diese Bewegung fort, in der ein vergeblicher Lichtstrahl gerade zureicht, um die Trauer in ewiger Unruhe zu halten. Bei Marie Beaumarchais ist dies nun am leichtesten zu verstehn; denn die beiden sind nur verlobt gewesen; und sie „besitzt vielleicht die eine oder andere heimliche Note, die von großer Bedeutung für die Erklärung des Textes, zugleich aber von der Art ist, daß sie ihn in ein mehr oder weniger vorteilhaftes Licht setzen kann, je nach den Umständen." Darum kreisen die unruhigen Gedanken, durch eine Möglichkeit aufgeweckt, an die sie glauben will, weil seine Untreue ein Paradox für die Liebe ist. Unter den vielen Reflexionen hat sie auch die, daß er nur seine Idee

[1]) III A 174, 179.

liebt, seinen Gedanken, er liebt niemand anders; aber von diesen unruhigen Gedanken sind zwei besonders charakteristisch, weil sie mit Wirklichkeit gesättigt sind. Der eine schildert den wirklichen Verhalt vollständig genau[1]).

Er wollte mich in seinen Schmerz nicht einweihn, darum tat er, als ob er ein Betrüger wäre. Ja, wenn er sich mit einem andern Mädchen verbände, dann wollte ich sagen, daß er ein Betrüger wäre, dann soll keine Macht der Welt mich dazu zwingen, etwas anderes zu glauben; aber das hat er nicht getan. Vielleicht glaubt er, indem er sich das Aussehn eines Betrügers gibt, den Schmerz für mich geringer zu machen, mich gegen sich zu wappnen. Darum zeigt er sich hin und wieder mit jungen Mädchen, darum sah er mich unlängst so spöttisch an, um mich aufzubringen und mich frei zu machen. Nein, er war ganz gewiß kein Betrüger, und wie sollte diese Stimme betrügen können? Sie war so ruhig und doch so bewegt; als ob sie sich den Weg durch Felsmassen bräche, so klang sie aus einem Innern, dessen Tiefe ich kaum zu ahnen vermochte. Kann diese Stimme betrügen?

Großer Gott, dieses kleine Wort! Ich habe es so oft für mich selbst wiederholt, so oft seiner unter vielem andern gedacht, doch nie darauf geachtet, was sich eigentlich in ihm verbirgt. Ja, es erklärt alles, es ist nicht sein Ernst, mich zu verlassen, er kehrt zurück. Was ist die ganze Welt gegen dieses kleine Wort! Die Menschen wurden meiner müde, ich hatte keinen Freund, aber nun habe ich einen Freund, einen Vertrauten, ein kleines Wort, welches alles erklärt – er kehrt zurück, er schlägt sein Auge nicht nieder, halb vorwurfsvoll sieht er mich an, er sagt: Du Kleingläubige, und dieses Wort schwebt auf seinen Lippen wie ein Ölblatt – er ist da.

Hinter diesem Letzten steht die Wirklichkeit, daß Kierkegaard, wie er selbst sagt[2]), sein ganzes Benehmen so gestaltet hatte, daß seine Worte doppelten Boden hatten, sodaß er sich zurückziehn und dem Ganzen auch eine ganz andre Bedeutung geben konnte als die, daß es eine Betrügerei war.

Während die reflektierte Trauer bei Marie Beaumarchais sich daran knüpft, daß die beiden nur verlobt waren, wird es bei Donna Elvira und Gretchen, die ja beide verführt sind, weit schwieriger, die reflektierte Trauer zu veranschaulichen, die nie zur Ruhe kommen kann, weil es immer noch eine Möglichkeit für die Hoffnung gibt. Doch um so mehr erhält Kierkegaard bei diesen beiden Gelegenheit, das zu veranschaulichen, worauf es im Gesamtzusammenhang ankommt, nämlich, daß die Leidenschaft etwas Paradoxes an sich hat, das sie dazu treibt, wider alle Vernunft zu glauben; denn die Liebe kann nicht glauben, daß es ein Betrug war; daher schafft die Paradoxie der Leidenschaft die Gedanken, die die reflektierte Trauer in ewiger Unruhe bewegen. Und doch ist an vielen Stellen gleichsam zufällig ein Wort dazwischengefallen, welches sowohl für Kierkegaard wie für Regine Wirklichkeits-

[1]) I 164, 162. [2]) III A 166.

klang hat, so zum Beispiel, wenn von Faust gesagt wird, daß er nicht bloß die Sinnenlust sucht, sondern die Unmittelbarkeit des Geistes, die er jedoch nicht geistig, sondern sinnlich begehrt. Nachdem die drei Frauen, jede für sich, geschildert sind, schließt die Abhandlung wie folgt[1]):

Zum Abschied wollen wir nun diese drei der Trauer Verlobten sich vereinen lassen, einander umfangen lassen im Zusammenklang der Trauer, sie für uns eine Gruppe bilden lassen, ein Tabernakel, in dem die Stimme der Trauer nicht verstummt und das Seufzen nicht aufhört, weil sie selbst genauer und treuer als Vestalinnen über der Innehaltung der heiligen Bräuche wachen. Sollten wir sie hierin unterbrechen, sollten wir ihnen das Verlorene zurückwünschen, wäre es ein Gewinn für sie? Haben sie denn nicht schon eine höhere Weihe[2]) empfangen? Und diese Weihe wird sie vereinen und Schönheit über ihre Vereinigung breiten und ihnen in der Vereinigung Linderung verschaffen, denn nur wer selbst von Schlangen gebissen ist, weiß, was der leiden muß, der von Schlangen gebissen ist.

Beinahe ebenso klar springt die Wirklichkeit in Kierkegaards Leben bei der ersten der Abhandlungen über die Trauer in die Augen. „Der Reflex des antiken Tragischen in dem modernen Tragischen." Und wenn man einen Blick für das Wesentliche bekommen hat, ist es ganz unmöglich zu übersehn, wie genau die ganze Situation nachgebildet ist. Antigone ist die Tochter des Ödipus. Ödipus hat seinen Vater ermordet und seine Mutter geheiratet. Kierkegaard fügt nun zu der griechischen Tragödie das Moment, daß Antigone es weiß, und die Angst dieses Wissens bohrt die Trauer in ihr Herz; dadurch wird auch ihre Trauer reflektiert; in der Trauer ist sie, obgleich sie lebt, in einem andern Sinne tot; und nach des Vaters Tode verpflichtet heilige Pietät sie zu unverbrüchlichem Schweigen. Und nun ist eine tiefe, erotische Liebe in ihrem Gemüt emporgewachsen; und auch er liebt sie. Nun ist ein Zusammenstoß unvermeidlich, und Trauer ihres Lebens ewiger Inhalt; denn sie kann ihm nur in Aufrichtigkeit angehören und müßte daher die Schuld des Vaters offenbaren; aber das Pietätsverhältnis zu ihm verbietet ihr, das angsterfüllte Geheimnis ihres Lebens zu offenbaren.

Hier ist offenbar Kierkegaards eigener tiefster Konflikt der Antigone untergeschoben, sodaß etwas wie eine Ahnung durch Regines Gedanken gegangen sein muß, ob des Rätsels Lösung nicht in dieser Richtung zu suchen sei. Aber auch die Einleitung zu dieser Umdichtung der Antigonegestalt in Kierkegaards Bild hinein enthält manches, was für uns von Interesse ist. Das Tragische, das ist der ästhetische Grundgedanke der Abhandlung, enthält immer ein Moment von Schuld und ein Moment von Schicksal. Der Unterschied zwischen dem antiken

[1]) I 189. [2]) Das dänische Wort heißt zugleich Weihe und Trauung.

Tragischen und dem modernen Tragischen beruht darauf, daß das Antike mehr das Schicksalsmoment betont, das Moderne mehr das Schuldmoment; darum ist die Grundstimmung in der antiken Tragödie mehr eine tiefe Trauer über das Dasein, und die Grundstimmung der modernen Tragödie mehr ein Schmerz der Selbstanklage; doch liegt die eigentliche Reue, als religiöse Bewegung, außerhalb des Tragischen. Wir wissen, daß Kierkegaard durch die Bewegung der Reue Gott im Leiden gefunden hat, und daß sein Lebensschicksal, mit seinen eignen Augen gesehn, außerhalb des Tragischen fällt. Aber wenn der Ästhetiker es betrachtet, sieht er das Tragische, gerade darum weil die Schuld nicht die Schuld eines Einzelnen, sondern ein Familienerbe ist. In diesem Zusammenhang findet sich denn ein Satz[1]), in dem der Ästhetiker eigentlich über sich selbst hinausgewachsen ist; es ist Kierkegaard, der das Verhältnis zwischen dem Ästhetischen und dem Religiösen auseinandersetzt. Beides, sowohl das Ästhetische wie das Religiöse, enthält eine Linderung der Trauer:

„Aber während das Ästhetische diese Ruhe gibt, ehe der tiefe Gegensatz der Sünde geltend gemacht ist, gibt das Religiöse sie erst, nachdem dieser Gegensatz in seinem ganzen Schrecken erkannt ist." „Entweder die Wehmut des Tragischen, oder die tiefe Trauer und tiefe Freude der Religion."

In dem modernen Tragischen hat also der Schmerz das Übergewicht über die Trauer; und der reflektierte Schmerz sucht neuen Schmerz in der Einsamkeit des Schmerzes; die moderne Antigone erhält, wie es feierlich ausgedrückt wird, der Trauer Frucht in des Schmerzes Schale; der Ästhetiker gibt der Tochter der Trauer die Mitgift des Schmerzes mit. So ist es, weil Antigone ein Weib ist; hätte sie die Reflexion des unendlichen Schuldbewußtseins gehabt, dann hätte sie das ganze Leiden im Schmerze der Schuld und der Reue als eigen übernommen, und dadurch wäre sie aus dem Rahmen des Tragischen herausgefallen.

Es ist also in Kierkegaard ein vollkommen klares Bewußtsein dafür, daß er, indem er sein Lebensschicksal ins Ästhetische übersetzte, es dadurch auf eine Weise milderte, die er in der Wirklichkeit sich nicht zunutze gemacht hat. Eine ästhetische Milderung solcher Art hätte ihn von dem Zentralen seines Gotteserlebnisses ausgeschlossen. Dergestalt kann man auf zwei diametral verschiedene Weisen von der ethischen Schuld abweichen; es ist charakteristisch für Kierkegaard, daß er dadurch, daß er Gott gegenüber immer im Unrecht sein wollte, dem Schicksal entging an der Ästhetik zu scheitern, und Gott fand; und es ist charakteristisch für den Ästhetiker, den jungen Freund des Gerichts-

[1]) I 123.

rats, daß er aus Angst vor dem Guten in der ästhetischen Betrachtung verharrt und der Trauer den Genuß der ästhetisch gemilderten tragischen Versöhnung abgewinnt. Das Äußerste in Richtung auf diese ästhetische Verfälschung des Lebens hat der Ästhetiker in den Briefen geleistet, die Cordelia an Johannes den Verführer sandte, als alles unwiderruflich vorbei und sie betrogen war. Wir wollen zwei davon zitieren[1]):

Johannes!

Ich nenne dich nicht: mein, das sehe ich wohl ein, daß du es nie gewesen bist, und ich bin hart genug dafür gestraft, daß dieser Gedanke einmal meine Seele erfreute; und doch nenne ich dich: mein, mein Verführer, mein Feind, mein Mörder, meines Unglücks Ursprung, meiner Unseligkeit Abgrund. Ich nenne dich: mein, und nenne mich: dein, und so wie es einmal deinem Ohr geschmeichelt hat, das sich stolz meiner Anbetung entgegenneigte, so soll es nun wie ein Fluch über dich lauten, ein Fluch für alle Ewigkeit. Freue dich nicht darauf, daß es meine Absicht wäre, dich zu verfolgen, oder daß ich mich mit einem Dolch bewaffnete, um deinen Spott zu reizen! Fliehe, wohin du willst, ich bin doch dein, geh bis zur äußersten Grenze der Welt, ich bin doch dein, liebe hundert andere, ich bin doch dein, ja in der Stunde des Todes bin ich dein. Du hast dich vermessen, einen Menschen so zu betrügen, daß du alles für mich geworden bist, so daß ich meine ganze Freude darin finden würde, deine Sclavin zu sein, dein bin ich, dein, dein, dein Fluch Deine Cordelia.

Johannes!

Es war einmal ein reicher Mann, der hatte Großvieh und Kleinvieh die Menge, es war einmal ein armes, kleines Mädchen, das besaß nur ein einziges Lamm, es fraß aus ihrer Hand und trank aus ihrem Becher. Du warst der reiche Mann, reich an aller Herrlichkeit der Welt, ich war das arme Mädchen, das nur seine Liebe besaß. Du nahmest sie, du freutest dich an ihr; da winkte dir die Lust, und du opfertest das Wenige, was ich besaß, von deinem Eigenen konntest du nichts opfern. Es war einmal ein reicher Mann, der besaß Großvieh und Kleinvieh die Menge, es war einmal ein armes, kleines Mädchen, das besaß nur ihre Liebe. Deine Cordelia.

Der schwierigste der Vorträge für die Symparanekromenoi ist „der Unglücklichste" überschrieben. In einer begeisterten Ansprache erhält der Ästhetiker noch einmal Gelegenheit, das Paradoxe zu beleuchten, das in der ästhetischen Anziehung des Leidens liegt; durch dies Paradoxe nimmt man ein zerrissenes Gemüt, eine tiefe Schwermut wahr. „Wer ist wohl der Glücklichste, wenn nicht der Unglücklichste!" Doch indem die Rede diese Verliebtheit der Schwermut in das Unglück malt, beleuchtet Kierkegaard theoretisch, worauf sein Grundleiden beruht. Wenn wir versuchen, die schwierige Abhandlung in dieser Beleuchtung zu verstehn, dann sagt sie ungefähr folgendes: Mein Unglück ist, daß ich nie jung gewesen bin; denn als ich jung war, war ich alt! Ich kann

[1]) I 282—83.

daher keine Lebensfülle dadurch gewinnen, daß ich mich in die Erinnerung vertiefe, denn aus ihr entspringt nur eine Hoffnung: doch noch das werden zu können, was ich nie war: jung. Aber auf der andren Seite kann ich meinem Leben auch dadurch keinen Inhalt geben, daß ich mich in die Hoffnung auf Jugend vertiefe; denn Jugend, die nie da war, ist unwiderruflich vorbei; das Verhältnis zu ihr muß ich in der Erinnerung suchen; und da ist es nicht. Und dieses Leiden ist durch die Verlobung potenziert worden. Denn als ich verliebt war, erlangte ich in einem gewissen Sinne Jugend durch ihre Jugend; und doch war dies Erlebnis der Jugend unwirklich; es war nicht etwas wirklich Junges, sondern das phantastische Sehnen nach dem Unerreichbaren; und wenn es noch eine Hoffnung auf die Zukunft gibt, dann wird sie durch die Erinnerung an die Jugend, die nie gewesen ist, zerschlagen. Sehe ich auf das Glück zurück in der Richtung der Erinnerung, dann wird der Blick gehemmt durch eine gebrochene Hoffnung; sehe ich dem Glück entgegen in der Richtung der Hoffnung, dann wird der Blick gehemmt durch eine unwirkliche Erinnerung. Und so bin ich heimatlos in der Welt. Diesen heimatlosen jungen Menschen, der gerne ins Leben hineinkommen wollte und es nicht konnte, den hat Goldschmidt einmal wie in einer plötzlichen Erleuchtung gesehen und sein Bild auf dem Papiere festgehalten[1]).

Die Schwermut, die dergestalt durch die Begeisterung für das Tragische hindurchschimmert, hat direkten Ausdruck bekommen in vielen der Diapsalmata, die vorn in „Entweder—Oder" gesammelt sind, und es ist unverkennbar, daß es Kierkegaards eignes Gemüt ist, aus dem diese Stoßseufzer entsprungen sind; viele von ihnen sind seinen Tagebüchern entnommen. Sie sind aus seiner Schwermut hervorgebrochen und schildern die Lebensanschauung, bei der er selbst stehen geblieben wäre, wenn er nicht durch die Potenzierung der Verzweiflung den Weg in Gottes ewige Liebe gefunden hätte; sie repräsentieren die Versuchung in seiner Natur, gegen die sein ganzes Leben ein Kampf ist, und zwar ein vergeblicher Kampf, wenn ihm Gott nicht nahe ist. Einzelne der Diapsalmata sprechen ganz direkt, so wenn er den jähen Sturz von Genuß in Verzweiflung schildert[2]):

„Es gibt bekanntermaßen Insekten, die im Augenblick der Befruchtung sterben, so ist es mit aller Freude, der höchste und herrlichste Moment des Genusses im Leben ist begleitet vom Tode."

Doch am häufigsten ist das Weinen hinter dem Lachen verborgen. Und durch Weinen sowohl als Lachen bricht aus seiner innersten Persönlichkeit heraus das Gefühl von der Paradoxie des Lebens, seiner

[1]) Goldschmidts Livserindringer og Resultater I 215. [2]) I 4.

Widerspruchserfülltheit; und so spricht der Ästhetiker etwas aus, was für Kierkegaard selbst charakteristisch ist und was alle seine Tagebuchaufzeichnungen durchzieht. Wenige haben so wie er scharf die Widersprüche des Lebens aufgefaßt; das ist auch hinter seiner späteren Zeichnung des Religiösen verborgen, wo das Paradoxe in einer ganz anderen Gestalt wieder erscheint. Aber darum müssen wir uns auch besonders bei dieser Seite des ästhetischen Stadiums aufhalten, um die ästhetische Paradoxie in ihrer Eigentümlichkeit aufzufassen.

Die Paradoxie des ästhetischen Lebens, Lachen und Weinen, Ironie.

Der ganze ästhetische Standpunkt ist an seiner Wurzel paradox, der Gedanke kann ihn nicht fassen [1]). Schon die einzelne Stimmung führt über das hinaus, was gedanklich aufgefaßt werden kann; das tut die Leidenschaft immer. Das hört man heraus aus folgendem Abschnitte der musikalischen Abhandlung über Don Juan [2]):

Die Bewunderung in mir, die Sympathie, die Pietät, das Kind in mir, die Frau in mir verlangten mehr, als der Gedanke geben konnte. Das Denken war beruhigt, es ruhte froh in seiner Erkenntnis aus, da ging ich zu ihm, und bat es, sich noch einmal in Bewegung zu setzen und das Äußerste zu wagen. Es wußte wohl, daß es vergebens war, doch da ich gewohnt bin, in gutem Einverständnis mit ihm zu leben, gab es mir trotzdem keine abschlägige Antwort. Seine Bewegung richtete indessen nichts aus, es ging fortwährend, durch mich in Erregung gebracht, über sich selbst hinaus. Es suchte immer wieder festen Fuß und konnte keinen Halt finden, es suchte immer wieder Grund, aber es konnte weder schwimmen noch waten. Es war zugleich zum Lachen und zum Weinen. Darum tat ich alles beides und war besonders dankbar dafür, daß es mir diesen Dienst nicht verweigert hatte.

Noch paradoxer ist die Leidenschaft in der heimlichen Sympathie der Schwermut mit der Trauer und mit der Angst, die wieder und immer wieder den Genuß begleitet, und immer aufs Neue die Leidenschaft gebiert, wenn Don Juan über den Abgrund hintanzt. Aber noch schärfer tritt die Paradoxie des Lebens in dem jähen Tode jedes Genusses und in der Zusammenhangslosigkeit des Lebens hervor. Ist es nur die Fülle der Stimmungen, worum alles sich dreht, dies: daß die Stimmung „pathetisch wahr" sei, dann fällt das Leben in abgerissenen Bruchstücken auseinander, zwischen denen die leere Inhaltslosigkeit liegt samt einem Gefühl davon, daß die Wirklichkeit hohl und ohne Wirklichkeit ist. Diese zusammenhangslose „Kontinuität im Nichts" hat er witzig in dem folgenden kleinen Diapsalma geschildert [3]):

Mein Leben ist gänzlich sinnlos. Wenn ich seine verschiedenen Epochen betrachte, dann geht es mit meinem Leben wie mit dem Worte Schnur im Wörter-

[1]) IV A 213–16. [2]) I 41. [3]) I 20.

buch, welches erstens einen Bindfaden bedeutet, zweitens eine Schwiegertochter. Es fehlt bloß, daß Schnur drittens ein Kamel bedeuten sollte, und viertens einen Staubbesen.

Eine meisterliche Schilderung der Inhaltslosigkeit dieses Lebens und ihrer Konsequenzen finden wir in der — meiner Meinung nach am besten gelungenen — Abhandlung: „Die Wechselwirtschaft, Versuch einer sozialen Weisheitslehre." Sie geht von dem Grundsatz aus, daß alle Menschen langweilig sind; und niemals ist etwas Amüsanteres über die Langeweile geschrieben als diese Abhandlung. Der Zusammenhang mit der ästhetischen Lebensweise tritt überall hervor, auch in der Art und Weise, wie Fangball gespielt wird mit den tragenden Werten des Lebens[1]).

Müßiggang, pflegt man zu sagen, ist aller Laster Anfang. Um das Laster nicht aufkommen zu lassen, empfiehlt man Arbeit. Indessen sieht man leicht aus dem befürchteten Anlaß sowohl wie aus dem empfohlenen Mittel, daß die ganze Betrachtung von sehr plebejischer Abkunft ist. Müßiggang als solcher ist keineswegs aller Laster Anfang, im Gegenteil, er ist wahrhaft göttliches Leben, wenn man sich nicht langweilt . . . Eine weibliche Schönheit, die weder näht noch spinnt, noch bügelt oder liest oder musiziert, die ist glücklich im Müßiggang; denn sie langweilt sich nicht. Müßiggang ist darum so wenig aller Laster Anfang, daß er eher das wahrhaft Gute ist. Die Langeweile ist aller Laster Anfang; sie, sie muß man ferne halten.

Wie fängt man das nun an? Ja, es ist nicht genug, häufig zu wechseln, denn der Spleen ist ja ein wohlbekanntes Phänomen. Nein, soll es etwas verschlagen, dann muß man verstehn auf die rechte Weise zu vergessen und zu gedenken[2]). Das heißt, man muß acht geben, daß nichts überwältigende Macht über das Gemüt bekommt. Nil admirari, sich von nichts fesseln lassen, ist die höchste Weisheit. Das tief Unglückliche in Kierkegaards Natur, daß er sein Leben in der Erinnerung und nicht in der Wirklichkeit lebte, tritt hier unter der Maske des Scherzes auf. „Wenn man merkt, daß der Genuß oder ein Lebensmoment einen zu stark hinreißt, dann hält man einen Augenblick inne, und gibt sich der Erinnerung hin." So nimmt man dem Leben das Leben. Dies wird ausdrücklich auf eine Weise gesagt, die bewußt nach der Überschrift zu Dantes Hölle gebildet ist: „Erst wenn man die Hoffnung über Bord geworfen hat, erst dann beginnt man künstlerisch zu leben; solange man hofft, kann man sich nicht beschränken." Erst in diesem Zusammenhang bekommt die Wechselwirkung Sinn. Die Hauptsache ist, daß man sich in keinem Lebensverhältnis bindet. Wir entdecken, wie unter den übermütigsten Einfällen aus der Langenweile eine Lebensform entspringt, die die Treulosigkeit gegen Leben und Menschen in ein System bringt[3]):

[1]) I 261. [2]) I 264. [3]) I 268.

Man lasse sich nie auf eine Ehe ein. Die Eheleute geloben einander Liebe für ewig. Das ist nun leicht genug, hat aber auch nicht viel zu bedeuten; denn wird man fertig mit der Zeit, wird man wohl auch fertig mit der Ewigkeit. Wenn daher die Betreffenden anstatt ewig zu sagen, sagten: bis Ostern oder bis zum nächsten ersten Mai, dann wäre doch ein Sinn in ihrer Rede; denn man hätte nicht nur etwas gesagt, sondern auch etwas, was man vielleicht halten könnte.

Indessen zeigen die Diapsalmata, daß der Ästhetiker mehr Virtuosität darin besessen hat, die Mittel gegen die Langeweile mit Witz zu schildern, als sie selbst zu brauchen. Denn es ist leicht zu durchschauen, daß die Schwermut und die Langeweile gemeinsame Sache machen, um das Leben schmerzvoll zu gestalten. Zum Überfluß dokumentiert es der Gerichtsrat in einer tiefsinnigen Skizze Nero's[1]). Die Leiden des Ästhetikers und den Übergang vom Weinen zum Lachen wollen wir veranschaulichen, indem wir drei der Diapsalmata zusammenstellen, darunter Nr. 1 als das erste, Nr. 3 als das letzte der Sammlung[2]).

Was ist ein Dichter? Ein unglücklicher Mensch, der tiefe Qualen in seinem Herzen birgt, dessen Lippen aber so gebildet sind, daß das Ausströmen des Seufzers und des Schreis über sie hin sich anhört wie eine schöne Musik. Es geht ihm wie den Unglücklichen, die in Phalaris Ochsen durch ein schwaches Feuer langsam gemartert wurden, ihre Schreie konnten das Ohr des Tyrannen nicht erreichen, um ihn zu erschrecken, für ihn klang es wie eine süße Musik. Und die Menschen scharen sich um den Dichter und sagen zu ihm: singe bald wieder, das heißt: möchten neue Leiden deine Seele martern, möchten die Lippen so wie bisher gebildet bleiben; denn der Schrei würde uns bloß ängstigen, die Musik aber, die ist lieblich. Und die Rezensenten treten herzu und sagen: das ist richtig, so soll es sein nach den Regeln der Ästhetik. Nun das versteht sich, ein Rezensent gleicht einem Dichter ja auch auf's Haar, nur hat er keine Qualen im Herzen und keine Musik auf den Lippen. Sieh, darum will ich lieber Schweinehirt sein auf Amagerbro und von den Schweinen verstanden werden, als Dichter und von den Menschen mißverstanden werden.

Es gehört doch eine große Naivität dazu, zu glauben, daß es helfen könnte in der Welt zu rufen und zu schrein, als ob Eines Schicksal dadurch anders würde. Man nehme es, wie es sich bietet, und enthalte sich aller Weitläufigkeiten. Wenn ich in meiner Jugend in ein Restaurant kam, dann sagte ich auch zum Kellner: ein gutes Stück, ein sehr gutes Stück, vom Rücken, nicht zu fett. Der Kellner hörte vielleicht kaum meinen Ruf, geschweige, daß er darauf geachtet hätte, geschweige daß mein Ruf bis hinaus in die Küche gedrungen und den Vorschneider bewegt hätte, und selbst wenn all' dieses geschehen wäre, so war vielleicht auch nicht ein gutes Stück am ganzen Braten. Jetzt rufe ich niemals mehr.

Es ist mir etwas Seltsames widerfahren. Ich wurde verzückt bis in den siebenten Himmel. Da saßen alle Götter versammelt. Aus besonderer Gnade wurde mir die Gunst gewährt, einen Wunsch zu äußern. „Willst du", sagte Merkur, „willst du Jugend oder Schönheit, oder Macht, oder ein langes Leben, oder das schönste Mädchen, oder eine andre von den vielen Herrlichkeiten, die wir in der

[1]) II 167–69. [2]) I 3, 17, 27.

Kramkiste haben, so wähle, aber nur eines." Ich war einen Augenblick unschlüssig, darauf wandte ich mich folgendermaßen an die Götter: „Hochverehrte Zeitgenossen, ich wähle nur eines: daß ich immer die Lacher auf meiner Seite haben möge." Kein einziger von den Göttern erwiderte ein Wort darauf; dahingegen fingen sie alle an zu lachen. Daraus schloß ich, daß meine Bitte erfüllt sei, und fand, daß die Götter es verstanden, sich mit Geschmack auszudrücken; denn es wäre doch unpassend gewesen, ernsthaft zu antworten: es sei dir gewährt.

Es ist zum Weinen sowohl wie zum Lachen, wenn die ästhetische Fülle des Lebens und seine Leere in Gegensatz zueinander treten, wenn meine Treulosigkeit von der Treulosigkeit des Lebens überlistet wird, die ich glaubte überlisten zu können, und wenn es sich wiederholt, bis ich die Melodie kenne, bevor sie gespielt wird. So weint der Ästhetiker innerlich, und lacht äußerlich, lacht über sich selbst und über die Welt und über die Menschen, vor allem diese geschäftigen Menschen, die nichtsahnend das Leben ernst nehmen. Dies bittere Lachen, in welchem man über den ganzen Inhalt des Lebens hinaus ist, ist es, was Kierkegaard unter Ironie als Lebensform versteht. Es gibt eine ästhetische Befreiung von den Fesseln, deren man in Wirklichkeit nicht ledig werden kann. Auf diese Art entstehen drei Arten von Stimmungswellen, die positive, lebenserfüllte (+), die negative, tragische (−) und die ironische (+ −).

Indessen ist der Ästhetiker nicht nur Stimmungsmensch; er ist gleichzeitig Verstandesmensch, gerade wie Kierkegaard selbst; er will sein inneres Leben mit der Klarheit des Gedankens durchleuchten. Kierkegaard teilt uns das nicht mit, so wie etwa ein mäßiger Dichter etwas von seinen Personen erzählt; er läßt es uns erleben, wie der Ästhetiker eine eminente Begabung ist, die bis auf den Grund über alles reflektiert hat; er sprüht von Geist, aber auch dabei findet er keine Befriedigung[1]).

Ich bin wie das Lüneburger Schwein. Mein Denken ist eine Leidenschaft. Ich kann wunderbar Trüffeln auswühlen für andre, selbst habe ich keine Freude an ihnen. Ich nehme die Probleme auf meinen Rüssel, aber ich kann nichts weiter damit tun, als sie über meinen Kopf weg nach hinten zu werfen.

Der Grund für dies Tragische ist, daß zwei Mächte in ihm sind, die sich nicht aussöhnen können, die Herrschaft der Leidenschaft, und die Realität der Zeit. Jedes Mal, wenn Kierkegaard auf den ersten Teil von „Entweder—Oder" zurückkommt, zeigt er auf diesen tiefen Widerspruch[2]) hin. Um die Zeit zu beherrschen, wird vom Menschen gefordert, daß er den geistigen Zusammenhang, die Kontinuität hat, die darauf beruht, daß er von ganzer Seele Eines will, das Gute;

[1]) I 20. [2]) IV A 213–15, VII 214.

dann stellt das Leben wirkliche Aufgaben, die einem immer die Seele füllen werden, wir erinnern uns an den Passus im Bekenntnis des Gerichtsrats[1]): „nicht ungeduldig, denn ich habe gut Zeit zum Warten, und dies Warten ist mir an und für sich eine Freude." Ein solches Leben kann für das Denken durch und durch klar werden, weil eine Einheit darin ist und das Denken gerade beseelt ist von einer Leidenschaft für Einheit. Und der Gerichtsrat kann es auch für andere in gedankenklaren, etwas philiströsen Abhandlungen schildern. Ganz anders sein junger Freund; weder er selbst noch andere können ihn wirklich begreifen.

Er kann sein eigenes Leben nicht als eine Einheit schauen; es ist ja kein Zusammenhang darin; er hat nichts von dem, wovon Kierkegaard später in der langen Beichtrede als von der Reinheit des Herzens spricht, die darin besteht, Eines zu wollen. Dies weiß der Ästhetiker selber, er hat auch dies durchdacht; und in den Reden für die Symparanekromenoi heißt es ausdrücklich, daß ihre ästhetischen Produktionen Versuche im fragmentarischen Streben sind[2]) oder in der Kunst, nachgelassene Papiere zu schreiben; bei solchen fühlt man wegen des Abgebrochenen beständig den Drang, die Persönlichkeit mitzudichten; „nachgelassene Papiere sind wie eine Ruine, und welche Zufluchtsstätte könnte wohl natürlicher sein für Begrabene." Wenn nun das Denken, das Zusammenhang will, versucht, die Fragmente zu einer Einheit zusammenzusetzen, so entdeckt es, daß sich das nicht machen läßt. Darum ist die Lebensanschauung, die der ästhetischen Lebensweise entspricht, paradox. Aber das kann der Ästhetiker wiederum nicht im Zusammenhang[3]) in einer Theorie darstellen; hingegen hat Kierkegaard es durch einige Diapsalmata veranschaulicht. Professor Kuhr hat sich ein großes Verdienst damit erworben, daß er über sie, in einer kleinen Schrift über den Grundsatz des Widerspruchs, Licht verbreitet hat. In dem ekstatischen Vortrag heißt es:

Heirate, du wirst es bereuen, heirate nicht, du wirst auch das bereuen; heirate oder heirate nicht, du wirst beides bereuen; entweder du heiratest, oder du heiratest nicht, du wirst beides bereuen. Lach' über die Torheiten der Welt, du wirst es bereuen; weine über sie, du wirst auch das bereuen; usw. . . . Glaub' einem Mädchen . . . glaub' ihr nicht . . . Häng dich auf, du wirst es bereuen; häng dich nicht auf, du wirst auch das bereuen; häng dich auf, oder häng dich nicht auf, du wirst beides bereuen; entweder du hängst dich auf oder du hängst dich nicht auf, du wirst beides bereuen.

[1]) S. 132.

[2]) I 129.

[3]) III B 177, 179, 60–61, I 22–24, siehe V. Kuhrs: Modsigelsens Grundsætning i Kierkegaards Studier II.

Hier ist ein „Entweder – Oder", welches gerade das Gegenteil von dem ethischen „Entweder – Oder" bedeutet, die Gegensätze des Lebens sind scharf genug erfaßt, aber es ist gleichgültig, ob man das eine oder das andere wählt. Die Bedeutung dessen wird durch einige Bemerkungen des Gerichtsrats[1]) vollkommen klar. Für Gerichtsrat Wilhelm steht es unverrückbar fest, daß ein Gegensatz da ist, der um keinen Preis ausgeglichen werden darf, der Gegensatz zwischen gut und böse; und sobald man handeln soll im wirklichen Leben – und das ist immer des Ethikers Pflicht –, muß man ja entweder das eine oder das andre tun. Aber der Ästhetiker handelt eben nicht mit Verantwortung; er steht außerhalb des Lebens und betrachtet es; und die Gegensätze existieren nicht für ihn. In einem gewissen Sinne gleicht er Hegel's Philosophie. Diese Philosophie spricht wohl von den Gegensätzen gut und böse, aber dann sagt sie, daß diese Gegensätze keine absoluten sind, denn es gibt keine absoluten Gegensätze; es gibt einen höheren Gesichtspunkt als unsern begrenzten; und von diesem Gesichtspunkt aus, wo man über den Gegensätzen steht, sind diese „vermittelt" – in Kierkegaards Dänisch heißt es dafür stets „mediiert" –, sie haben nur eine vorläufige, relative Gültigkeit. Der Ästhetiker stimmt mit Hegel's Philosophie nicht überein; denn er läßt die Gegensätze stehen; daher kommt ja gerade das Paradoxe in sein Leben; hingegen erklärt er, daß sie gleichgültig sind, oder daß er sich ihnen gegenüber gleichgültig verhält. „Du vermittelst die Gegensätze in einem höheren Wahnsinn; die Philosophie dagegen in einer höheren Einheit." Diese Vermittlung in einem höheren Wahnsinn ist der Ausdruck des Ästhetikers für das Paradoxe; und gerade das zeigt, daß er außerhalb des Lebens steht, welches von den Gegensätzen beherrscht ist. Er bewegt sich überhaupt nicht, und er kommt somit garnicht dazu, ein wirkliches Verhältnis zum Leben anzuknüpfen. „Ich habe nur einen Grundsatz, von dem ich nicht einmal ausgehe;" denn, „ginge ich von ihm aus, so würde ich es bereuen, und ginge ich nicht davon aus . . ." Dieser ekstatische Vortrag ist somit der logisch konzentrierte Ausdruck für das konsequente, ästhetische Verhältnis zum Leben. Und er kann nur so vorgetragen werden, daß es sowohl zum Lachen wie zum Weinen ist; mit einem Lächeln sieht er auf alle Gegensätze des Lebens, doch das Lächeln ist das Lächeln der Verzweiflung. Was man so hinter der spottenden Form der Diapsalmata hervorschimmern sieht, destilliert nun Gerichtsrat Wilhelm in seinem Angriff auf den Ästhetiker heraus.

[1]) II 154, vgl. IV B 13, 3 und B 1 S. 148.

Die Bekämpfung des ästhetischen Stadiums durch Gerichtsrat Wilhelm.

Mit der Geduld eines Engels und mit der unermüdlichen Energie, einer Sache auf den Grund zu kommen, die einem gewissenhaften Gerichtsrat eigen ist, begegnet der Gerichtsrat den extravaganten Eigentümlichkeiten seines jungen Freundes, sodaß man geradezu ein Verzeichnis darüber ausarbeiten könnte, wo in den beiden Abhandlungen des zweiten Teiles jede Einzelheit des ersten Teils beantwortet ist. Und das ist Kierkegaards Kunst, daß diese Antworten gerade auch die Rechenschaft enthalten über sein eignes Leben, über die Gründe, warum sich eine Ehe für ihn nicht verwirklichen ließ; und daß die Art und Weise, wie der Gerichtsrat das sagt, was alle rechtlich denkenden Menschen sagen würden, es Regine unmöglich macht, in dem Gedanken Ruhe zu finden, die Lösung des Rätsels ihres Lebens liege in der Richtung, daß Kierkegaard ein treuloser Mensch sei. Die ganze Anlage von „Entweder – Oder" zwingt sie zu einer reflektierten Trauer.

In der ersten Abhandlung steht der Gerichtsrat darüber Rede, wie die Konsequenz, die der Ästhetiker aus der Eigentümlichkeit des erotischen Lebens zieht, geradezu zur Verrohung führt. Man ist genau im Zentrum der Entwicklung von der Romantik zum Realismus, wenn man diese ernstesschweren und für uns schicksalsschwangeren Worte liest[1]):

Es ist überhaupt merkwürdig, in welch hohem Grade die neue Poesie zehrend ist; und schon längere Zeit hat sie auf diese Weise von der Liebe gelebt. Unsere Zeit erinnert sehr an die Auflösung des griechischen Staates, alles besteht, und doch gibt es niemanden, der noch Glauben daran hat. Das unsichtbare Band, das allem Gültigkeit verleiht, ist verschwunden; und so ist die ganze Zeit komisch und tragisch zugleich; tragisch, weil sie untergeht, komisch, weil sie besteht; denn immer trägt doch das Unvergängliche das Vergängliche, das Geistige das Körperliche, und wenn es denkbar wäre, daß ein entseelter Leib die gewöhnlichen Funktionen noch ein Weilchen ausführen könnte, würde das tragisch und komisch zugleich sein. Aber laß die Zeit nur zehren, und je mehr sie so von dem substantiellen Gehalt verzehrt, der in der romantischen Liebe lag, mit desto größerem Entsetzen wird sie auch einmal, wenn diese Vernichtung ihr nicht mehr behagt, sich bewußt werden, was sie verloren hat, und mit Verzweiflung ihr Unglück fühlen.

In dem religiös begründeten Idealismus, von dem dieser Protest getragen wird, ist sich Kierkegaard ganz einig mit Gerichtsrat Wilhelm, sodaß alle diese Aussprüche als Kierkegaards tiefgefühlte Überzeugung betrachtet werden können. Und ebenso ist es sein eigner romantischer Gedankengang, wenn er alle Argumente des Gerichtsrats ihren Ausgangspunkt in der Begeisterung für „die erste Liebe" nehmen

[1]) I 18.

läßt. Wie ein Schlachtruf ist für ihn dies Wort: „und ich habe, obgleich seit mehreren Jahren Ehemann, noch immer die Ehre, unter dem siegreichen Banner der ersten Liebe zu kämpfen“ [1]). Die erste Liebe ist die einzige, sie ist unmittelbar in sich selber sicher, und sie stellt eine Aufgabe für das ganze Leben. Dies des Näheren zu entwickeln, erhält der Gerichtsrat nun Gelegenheit durch die Bekämpfung der Auffassung des Ästhetikers, wie sie aus einer Abhandlung über Scribes Schauspiel „die erste Liebe“ hervorleuchtet, einer Abhandlung, die sich darüber lustig macht, wie sich in diesem Schauspiel die erste Liebe als blanker Unsinn erweist; auch der junge Freund des Gerichtsrats schwärmt für die erste Verliebtheit [2]), aber er denkt dabei an etwas, was sich mit ganz verschiedenen Mädchen wiederholen läßt, wenn bloß der Zufall und die eigene Genialität die Situation schaffen [3]). Und während der Ästhetiker die Langeweile durch den Wechsel zwischen Erinnerung und Vergessen zu überwinden versucht, der ihn vom Leben fern hält, macht sich der Gerichtsrat neu bereit zum täglichen Gottesdienst der Ehe in der Zeit, indem er die Erinnerung und die Hoffnung als Momente in der Lösung der Aufgabe auffaßt [4]); so tritt die Ruhe des Besitzes an Stelle der Unbeständigkeit der Eroberung [5]). Wie der Gerichtsrat argumentieren würde, falls seine romantische Voraussetzung „der ersten Liebe“ keine Gültigkeit hätte, darüber bekommt man nichts zu wissen.

In der zweiten Abhandlung ist es dem Gerichtsrat besonders daran gelegen, dem Widerspruchsvollen, dem Unzusammenhängenden und dem Verzweifelten in der Lebensgrundlage des Freundes den Schleier abzureißen [6]). Besonders vertieft er das Gefühl der Verzweiflung und den verzweifelten Ausweg, seine eigne Verzweiflung durch Erzeugnisse zu genießen, die die reflektierte Trauer schildern [7]). Dieses ist die äußerste Zuspitzung des ästhetischen Stadiums, dessen Prinzip es ist, das Leben zu genießen. Die verschiedenen Arten, auf die der Lebensgenuß praktisch ausgeübt wird, werden durchgenommen [8]): das Raffinierteste ist es, sich selbst zu genießen [9]), und das Äußerste darin ist: seine eigne Verzweiflung zu genießen [10]). Diese Verzweiflung wird von Schwermut getragen, und mit Nero als Illustration [11]) wird nachgewiesen, daß die Schwermut ihren tiefsten Grund darin hat, daß der tieferen Bewußtseinsschicht – der, in welcher der ethische Unterschied zwischen Gut und Böse zu Hause ist – nicht gestattet wird, zum

[1]) II 35, VI 91, wo das wiederholt wird. Das Schauspiel wird II 17–18, 269 behandelt. [2]) II 7. [3]) II 9, 99, I 298.
[4]) I 264, II 128f., II 23, I 277. [5]) II 118f., I 7.
[6]) II 148, 154ff. = I 23. II 177f. = I 20 (Schnur) II 175 = I 17 u.
[7]) II 184, 208, 210f. [8]) II 161ff. [9]) II 172. [10]) II 175. [11]) II 167–69.

Durchbruch zu kommen. Deshalb gibt es nur ein Mittel gegen diese Schwermut und diese Verzweiflung, nämlich das, den zentralen Willen seiner Persönlichkeit in die Verzweiflung hineinzulegen: „so wähle denn die Verzweiflung“ [1]). Und nun doziert der Gerichtsrat, gegen Kierkegaards besseres Wissen, daß durch eine solche Verzweiflung das ganze persönliche Leben in Ordnung kommen würde.

Wie kommt nun alles in Ordnung? Ja, indem man die Verzweiflung wählt, wählt man „sich selbst in seiner ewigen Gültigkeit“ [2]); die ethische Bewußtseinsschicht, die bislang unterdrückt gewesen ist, wird nun die Wirklichkeit des Lebens, und, wohl zu merken, nicht als eine abstrakte Norm, oder als ein von außen kommendes Gebot, sondern als eine innere Macht, die zugleich das ewig geltende Gute und die Eigentümlichkeit dieser Persönlichkeit ist; die ewige Gültigkeit des Guten entthront die einzelne Individualität, setzt sie zu etwas Dienendem herab. Und nach der Wahl ist es die Aufgabe des Lebens, das Allgemein-menschliche in den konkreten Schickungen seines individuellen Lebens durchzuführen; das Losungswort ist also, offenbar zu werden, im Gegensatz zu der raffinierten Geheimniskrämerei des Ästhetikers [3]).

Dies alles zusammen hört sich ja recht gut an; aber man könnte trotzdem Lust haben, an den Gerichtsrat einige Fragen zu richten. Wenn es wirklich wahr ist, daß das Ich, das da gewählt wird, eins ist mit dem Absoluten, wie er behauptet [4]), warum könnte es dann je mißglücken, offenbar zu werden? Neben den Versicherungen, daß das der Inhalt des ethischen Lebens ist, stoßen wir nämlich auf Aussprüche des Inhalts, daß man nie vollkommen offenbar werden könne [5]); und wir haben früher gesehn, daß jeder Mensch in gewissem Sinne eine Ausnahme ist [6]); wird nicht auch das eine Kluft in der Lebensharmonie aufreißen, die der Gerichtsrat doziert? Und wenn nun das Individuelle, das der Einzelne besitzt, und das Allgemeine nicht ineinander aufgehn wollen, was dann? Zu allen solchen Fragen hat nun der Gerichtsrat im Voraus Stellung genommen, indem sein ethischer Standpunkt zugleich religiös ist. Von Gott geht die ewige Gültigkeit des Guten aus; und der Glaube an Gott bewahrt ihn vor Zweifel hinsichtlich der Durchführbarkeit des Guten; wir erinnern uns auch des Selbstbekenntnisses [7]): „Meine Tätigkeit hat Bedeutung für mich selbst, und ich glaube, daß sie es bis zu einem gewissen Grad auch für andere hat“. Und schließlich hat der Gerichtsrat die innere Unvollkommenheit des ethischen Lebens eingeräumt, indem er die Reue

[1]) II 189. [2]) II 189, 192.
[3]) Das Allgemeine: II 229 f. 203, die Offenbarung: II 145, 231, 289 - I 11, 24 f.
[4]) II 191, 201, 136. [5]) II 146, 171. [6]) S. 138. [7]) S. 132.

es ganz durchdringen läßt. Und in der Hinsicht wird man dadurch überrascht, daß der Gerichtsrat die Jugendphantasie von der Verzauberung durch die Sünde sanktioniert, die, genau wie im Singspiel, nur durch die umgekehrte[1]) Bewegung der Reue behoben werden konnte. Um zu veranschaulichen, bis zu welchem Grad die Reue eine allbeherrschende Bedeutung für den Gerichtsrat hat, wollen wir zwei bedeutungsvolle Aussprüche zitieren:

Sieh, hier hast du meine geringe Meinung darüber, was es heißt, zu wählen und zu bereuen. Es ist unschicklich, ein junges Mädchen zu lieben, als ob es die eigene Mutter wäre, oder die eigene Mutter, als ob es ein junges Mädchen wäre, jede Liebe hat ihre Eigentümlichkeit, die Liebe zu Gott hat ihre ausgesprochene Eigentümlichkeit, ihr Ausdruck ist Reue. Und was ist doch alle andre Liebe im Vergleich mit dieser, es ist nur Kinderlallen.

Dergestalt ist es das Zeichen eines hochgemuten Menschen, einer tiefen Seele, daß er geneigt ist zu bereuen, daß er nicht mit Gott rechtet, sondern bereut und in seiner Reue Gott liebt. Ohne dies ist sein Leben nichts, nur Schaum auf den Wogen. Ja, ich versichere dir: falls mein Leben ohne eigne Schuld in Sorgen und Leiden so verstrickt wäre, daß ich mich selbst den größten, tragischen Helden nennen könnte, und mich an meinem Schmerz erfreuen und die Welt dadurch entsetzen könnte, daß ich ihn verlauten ließe, — meine Wahl ist getroffen, ich lege die Kleider des Helden und das Pathos der Tragödie ab, ich bin nicht der Geplagte, der stolz sein kann auf seine Leiden, ich bin der Gedemütigte, der seine Schuld fühlt, ich habe nur einen Ausdruck für das, was ich leide, — Schuld; nur einen Ausdruck für meinen Schmerz, — Reue; nur eine Hoffnung vor Augen, — Vergebung. Und wenn es mir schwer fällt, es zu tun, oh! dann habe ich nur eine Bitte, ich würde mich zur Erde werfen und die ewige Macht anrufen, die die Welt lenkt, mir eine Gnade zu gewähren, früh und spät, die, daß es mir gewährt sein möge zu bereuen; denn ich kenne nur einen Kummer, der mich zur Verzweiflung bringen, und der alles darin begraben könnte — den, daß die Reue eine Täuschung wäre, eine Täuschung, nicht in Hinsicht auf die Vergebung, die sie sucht, sondern in Hinsicht auf die Zurechnungsfähigkeit, die sie voraussetzt.

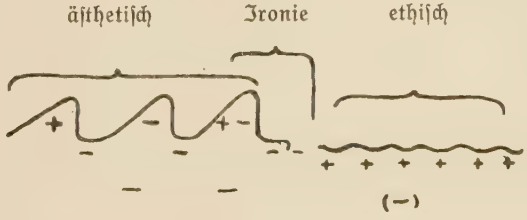
Dieser letzte Ausspruch, der ja ein außerordentlich starker Ausdruck für die Stimmung ist, die in die Richtung des Indeterminismus führt, deutet augenscheinlich darauf, daß der Ursprung dieser Betonung der Reue in Kierkegaards eignem Leben liegt. Das Erlebnis der Verlobung hat ihn dazu vermocht, die beiden Bewußtseinsschichten, die allgemein-religiöse und die christliche mit dem tiefen Sündenbewußtsein, auf ein und dieselbe Ebene zu legen. Aber das ist auf Kosten der inneren Ganzheit des Standpunktes von Gerichtsrat Wilhelm geschehen. Die folgenden Schriften sondern die beiden Bewußtseinsschichten, die hier zusammengeschmolzen sind, voneinander; der Schmerz der Reue führt in das Christlich-Religiöse und in eine religiöse Formation hinein, wo das Paradoxe und das Verborgene, das wir in

[1]) II 149 vgl. S. 44, II 159, 194f., 213f., 222f., 225.

dem ästhetischen Standpunkt gefunden haben, auf eine andre Weise wieder erscheint.

Ehe wir indessen dazu übergehn, wollen wir den zentralen Gedankengang in „Entweder – Oder" durch eine einfache Zeichnung festhalten.

Wenn die Richtung nach oben das mehr oberflächliche Stimmungsleben bezeichnet, und die Richtung nach unten die tiefere, religiöse Schicht, kann das ästhetische Stimmungsleben als ein Leben mit großen Wellen gezeichnet werden, die jedoch steil abstürzen; „denn, wie bekannt, gibt es Insekten, die im Augenblicke der Befruchtung sterben; ebenso ist es mit jedem menschlichen Genuß"; diese Stimmungswellen können zum Teil positiver Art sein, indem sie Begeisterung, besonders erotischer Natur, in sich bergen; oder sie können das Tragische einschließen (−), indem sie sich in die Leiden des Lebens vertieft haben; und endlich kann ein Zusammenstoß zwischen beiden Teilen darin enthalten sein, indem die Fülle des Lebens an der Erbärmlichkeit des Lebens sich bricht (+ −); dadurch entsteht der Ironie schmerzvolles Lachen. In den Zeiten zwischen den einzelnen Stimmungswellen befinden sich leere Perioden, erfüllt von Langerweile, bis der Zufall und die Genialität wieder eine Stimmungswelle heraufführen. Unter dem ganzen Wellengang liegt eine Schwermut verborgen; sie hat, wie bei Nero, ihren Grund in der Zurückdrängung der tieferen ethischen Schicht, die nicht hervordringen kann (−). Während der Dauer der Stimmungswellen wird sie nicht fühlbar, aber wenn die Stimmung abebbt, nähert sie sich der Bewußtheit, bis ihre Verzweiflung den Ästhetiker wieder in das Stimmungsleben hinaustreibt. Das, was der Gerichtsrat nun zu seinem jungen Freunde sagt, ist: so verzweifle denn! Das soll heißen: die ganze Lebenslinie muß in die Persönlichkeitsschicht hinabgesenkt werden, die unterdrückt ist, und in der die Verzweiflung wohnt. Dann versichert der Gerichtsrat, daß dann ein stilles, schönes, stimmungsvolles Leben kommen wird, wo das Innere und das Äußere in Harmonie miteinander sind (+). Doch immer wird die Reue wie das tiefste Begleitspiel zum Leben vorhanden sein, (ein Vorbote dafür, daß es so leicht nicht geht).



II. Die Doppelbewegung der Unendlichkeit.

Der Erbe des Sokrates.

Unter den Aussprüchen Kierkegaards über „Entweder – Oder", die wir in den Tagebüchern haben, ist einer von Anfang 1843, der unsre Aufmerksamkeit besonders auf sich lenkt[1]):

Mein Urteil über „Entweder – Oder".

Es war einmal ein junger Mensch, glücklich begabt wie Alcibiades: Er verirrte sich in der Welt. In seiner Not sah er sich nach einem Sokrates um, aber er fand keinen in seiner Mitwelt. Da bat er die Götter, ihn selbst in einen zu verwandeln. Und sieh! Er, der so stolz darüber gewesen war ein Alcibiades zu sein, wurde so beschämt und gedemütigt durch die Gnade der Götter, daß er gerade, als er das bekommen hatte, worüber er stolz hätte sein können, sich geringer als alle andern fühlte.

Daß er ein Ästhetiker gewesen war, begabt und stolz wie ein Alcibiades, das wissen wir, das ist im ersten Teil von „Entweder – Oder" wiedergegeben. Doch der Übergang zum Gerichtsrat Wilhelm im zweiten Teil will nicht recht zu Sokrates passen, am allerwenigsten zu dem Sokrates, den wir aus der Dissertation kennen, zu dem, der die reine Negativität gewesen ist. Nur unter einer Voraussetzung erhält der Ausspruch Sinn, unter der nämlich, daß das Sokratesbild nun wesentlich anders ist als in der Dissertation[2]). Nun ist Sokrates der moralische Erzieher des Alcibiades, seine Ironie ist darum nicht die Lebensform eines Menschen, der keinen positiven Lebensinhalt sein Eigen nannte, sondern eine Mitteilungsform, durch die Sokrates die Jugend veranlaßte, selbsttätig zu werden in der Richtung der moralisch-religiösen Innerlichkeit, die er selbst besaß, während er sie durch „die Unwissenheit" zu innerem Ernst anspornte. Diese Sokratesauffassung ist in den „philosophischen Brocken" vorausgesetzt, doch liegt sie schon dem oben angeführten Ausspruch zu Grunde. Aber dann ist das Sokratische auch nicht in dem dozierenden Gerichtsrat ausgedrückt, sondern in „Entweder – Oder" als Ganzes betrachtet. Dieses Werk endet resultatlos, sofern der Streit zwischen den beiden Lebensanschauungen nicht entschieden wird, aber der Leser wird zu der Selbsttätigkeit angespornt, mit Hilfe deren er zu Eremita wird, auf daß er durch den Kampf Victor, der Sieger, werde. Wir können also hier einen sehr wesentlichen Faktor in Kierkegaards Entwicklung konstatieren: Sokrates ist zu seinem Vorbilde geworden. Sokrates gab durch indirekte Mitteilung den Anlaß zu persönlicher, innerer Selbsttätigkeit; auch Kierkegaard wird durch indirekte Mitteilung für das Moralisch-religiöse wirken. Das Programm für diese sokratische Mitteilung haben wir in einer

[1]) IV A 43. [2]) J. Himmelstrup: Sören Kierkegaards Opfattelse af Sokrates.

etwas späteren Tagebuchaufzeichnung[1]). „Das erste, was das Religiöse tut, ist, daß es seine Tür schließt und im Verborgenen redet", „Überhaupt ist die Innerlichkeit weit inkommensurabler für die Äußerlichkeit".

Es scheint meine Bestimmung zu sein, daß ich die Wahrheit vortragen soll, soweit ich sie entdecke, und zwar so, daß gleichzeitig jede etwa mögliche Vollmacht zur Rede zunichte gemacht wird. Indem ich auf die Art die Vollmacht verliere und im höchsten Grade unzuverlässig in den Augen der Menschen werde, sage ich das Wahre und bringe sie dadurch in den Widerspruch, aus dem ihnen nur dadurch geholfen werden kann, daß sie sich selber die Wahrheit aneignen.

Diese Betrachtung kommt ja nicht unvorbereitet. Von der frühesten Zeit an hat er seine Freude daran gehabt, anders zu sein, als die Menschen den Eindruck hatten. Und das Fehlen einer Übereinstimmung zwischen dem Inneren und dem Äußeren hat bereits deutlich vor Kierkegaard gestanden, als er „Entweder – Oder" mit dem Zweifel an der Richtigkeit des philosophischen Satzes, daß das Äußere das Innere, und das Innere das Äußere sei, beginnen ließ. Es ist wahrscheinlich, daß das Erlebnis des ungeheuren Unterschiedes zwischen dem Äußern und dem Innern, welchen sein eignes Leben während der Verlobungskrise in sich getragen hat, indem niemand seine tiefe Religiosität ahnte, im wesentlichen dazu mitgewirkt hat, ihm das Verständnis dafür zu geben, daß die sokratische Ironie die äußere Form für einen reichen, religiösen Inhalt war. Der Übergang von dem Sokratesbilde der Dissertation zu dem späteren liegt also schon „Entweder – Oder" voraus. Trotzdem wird ihm erst im Jahr 1846[2]) klar, daß die Tatsache, daß viele platonische Dialoge resultatlos enden, mit zu der neckenden, sokratischen Methode gehört. Lange vor dieser Zeit hatte Kierkegaard selbst resultatlose Schriften geschrieben, war also in einer Übereinstimmung mit Sokrates gewesen, die er selbst noch nicht entdeckt hatte.

Nachdem ihm der Gegensatz zwischen dem Äußeren und dem Inneren durch Sokrates doppelt lieb geworden ist, und nachdem er die Form für ihn geworden ist, unter der er seine Berufswirksamkeit ausüben soll, betont er ihn noch mehr durch sein äußeres Auftreten während der pseudonymen Verfasserwirksamkeit. Gleichzeitig damit, daß er arbeitete, mehr wie irgend jemand, zeigte er sich auf der Straße und im Theater[3]), oft nur einige Minuten, um zu verhindern, daß seine Umwelt einen Eindruck davon bekäme, wie ernsthafte Dinge ihn beschäftigten. Sein Leben bekam auch im Äußeren eine Ähnlichkeit mit dem des Sokrates, wenn er sich auf Straßen und Plätzen in Unter-

[1]) IV A 86. [2]) VII A 74, 69. [3]) XIII 544–49.

haltungen mit jedermann einließ. Bröchner hat eine unvergleichliche Schilderung von der Virtuosität gegeben, die er darin hatte, mit Menschen jeder Art ins Gespräch zu kommen[1]).

Die Schrift, in der die Mystifikation am folgerichtigsten durchgeführt ist, ist „Furcht und Zittern". Das Motto lautet daher auch: „Was Tarquinius Superbus in seinem Garten mit den Mohnköpfen sprach, verstand der Sohn, aber nicht der Bote"[2]); es ist aus Haman genommen, und spielt darauf an, daß Tarquinius Superbus den Boten in den Garten führte und die Köpfe der Mohnblumen abschlug; als der Sohn das erfuhr, verstand er, daß er die hervorragenden Männer in der Stadt töten lassen solle. Nun kommt es also darauf an, ob der Leser der Sohn ist, der zum Kern durchdringen kann, sodaß er selbsttätig wird, oder ob er nur der Bote ist, der nicht fähig ist, die Mystifikation zu durchschauen. Ein ursprünglich beabsichtigtes Motto hebt noch mehr hervor, daß das ganze in den Schleier der Mystifikation gehüllt ist[3]).

Gleich nach der Vollendung von „Entweder – Oder" fing Kierkegaard die beiden nächsten Schriften, „Furcht und Zittern" und „die Wiederholung" an, die im Oktober 1843 herauskamen, von Mitte Mai 1843 ab war er kürzere Zeit in Berlin, um die Schaffenskraft zu steigern; aus Briefen an Boesen, die Carl Koch herausgegeben hat[4]), sehen wir, daß das glückte; und in der „Wiederholung" werden wir noch weiter sehen, welch eine entscheidende Bedeutung dieser zweite Berliner Aufenthalt für diese Schrift hat.

Agnete und der Meermann.

Schon Brandes wurde darauf aufmerksam, daß Abraham, der Isaak opferte, in der wunderbaren Schilderung von „Furcht und Zittern" eine Umdichtung des Konfliktes aus Kierkegaards eigenem Leben ist. So wie Kierkegaard, als er die Verlobung aufhob, Regine opferte, so war Abraham bereit, Isaak zu opfern. Und so wie Kierkegaards Seele von der Angst der Verantwortung erfüllt war, so muß ja auch Abraham die erdrückende Verantwortung gefühlt haben, bei einer Handlungsweise, die im Widerstreit mit den einfachsten Forderungen der Ethik war. Am deutlichsten tritt Kierkegaards Tragödie in einer Reihe von Beispielen[5]) hervor, die Johannes de silentio gesammelt hat zur Erklärung des Grenzverhältnisses zwischen Ästhetik und Ethik; der Nerv dieser Beispiele ist, daß eine Ehe unmöglich gemacht werden kann durch

[1]) XIX Aarh. 313.
[2]) III 56. [3]) IV B 96, 4. [4]) Sören Kierkegaard og Emil Boesen.
[5]) III 136 – 153.

ein göttliches Eingreifen, z. B. einer Aussage Gottes, oder auch durch die Konsequenz einer Sünde, wie in den Variationen über die Weise von Agnete und dem Meermann. In solchen Fällen wird das Leben in einen Konflikt verwickelt, dem gegenüber die Lösung der Ästhetik nicht Stich hält, und der daher den Betreffenden in eine solche moralische Wirrnis mit sich selbst versetzt, daß die Ethik die Schwierigkeit nicht meistern kann. Wir haben es also mit solchen Menschen zu tun, die Gerichtsrat Wilhelm als Ausnahmen bezeichnete, die das Allgemeine, das Ethische, nicht verwirklichen können; und das Interesse der Untersuchung ist, darauf hinzuweisen, daß sie nur auf dem Wege der Religion Ordnung in ihr Leben bringen können; der dämonische Abweg liegt ihnen gefährlich nahe.

Am genauesten ist Kierkegaards eigenes Erleben in den Variationen über Agnete und den Meermann wiedergegeben, wo in dichterischer Form einfach alle Möglichkeiten geschildert sind, die Kierkegaard, soweit es ihn selbst anbetraf, überlegt hatte. Agnetes Unschuld hat, wie es besonders schön und tief geschildert wird, den Meermann dahin gebracht, daß er aufhört Verführer zu sein, hat ihn bekehrt; daß er ein Meermann ist, bedeutet dabei „eine menschliche Präexistenz, in deren Konsequenz sein Leben verstrickt ist". Für diesen bekehrten Meermann in Kierkegaards Gestalt gibt es zwei Möglichkeiten. Er kann die Reue wählen, ohne Agnete zu heiraten; wir wissen, daß Kierkegaard für sich selbst diesen Ausweg wählte; doch ist dies nach der Aussage von Johannes de silentio dämonisch. Er kann die Reue wählen und Agnete heiraten; doch kann er diesen Ausweg nicht so ohne weiteres benützen; denn er ist ja in seine Vergangenheit und deren Konsequenzen verwickelt. Und in diesem Zusammenhang kommen dann die entscheidenden Worte, die zu verstehen einige Schwierigkeit verursacht[1]).

Wenn nämlich der Einzelne durch seine Schuld außerhalb des Allgemeinen gekommen ist, dann kann er dazu nur zurückkehren kraft dessen, daß er als Einzelner in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten gekommen ist. Ich will nun hier eine Bemerkung machen, durch die ich mehr sage, als an irgend einem Punkt in dem Vorhergegangenen gesagt ist. Die Sünde ist nicht die erste Unmittelbarkeit, die Sünde ist eine spätere Unmittelbarkeit. In der Sünde steht schon der Einzelne in der Richtung des dämonischen Paradoxes höher als das Allgemeine, weil es ein Widerspruch von dem Allgemeinen ist, sich selbst fordern zu wollen von dem, der aller conditio sine qua non[2]) ermangelt.

Diese Worte, die noch weiter verstärkt werden durch eine Anmerkung darüber, daß „die Reue der höchste ethische Ausdruck ist, doch gerade als solcher der tiefste ethische Selbstwiderspruch", sind in be-

[1]) III 145–46. [2]) Der schlechthin unerläßlichen Bedingung.

stimmter Hinsicht das Wichtigste für die gesamte Kierkegaard-Auslegung. Daher wollen wir sie auch einer sorgfältigen Analyse unterwerfen.

Im zweiten Teil von „Entweder – Oder" war Kierkegaard die Ausnahme, die das Allgemeine nicht verwirklichen, das heißt nicht heiraten konnte, sondern nur durch seine tiefe humane Trauer für das Allgemeine zeugen konnte. Hier nunmehr öffnet sich eine Möglichkeit „das Allgemeine zu verwirklichen", nämlich dadurch, daß man in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten kommt, das heißt, ein weit innerlicheres Gottesverhältnis erreicht. Aber gleichzeitig ist die Aussage auf alle Menschen erstreckt; nun wird es wahrer Ernst mit der Aussage des Gerichtsrats, daß „jeder Mensch das Allgemein-Menschliche und zugleich eine Ausnahme" sei. Denn niemand kann darüber im Zweifel sein, daß das, was von dem Einzelnen gesagt wird, daß er der conditio sine qua non ermangelt, um die Forderung des Allgemeinen zu erfüllen, solange er unter der Sünde steht, für alle Menschen gilt. Hier sind also die beiden religiösen Schichten, die in den Abhandlungen des Gerichtsrats verschmolzen waren, die des Allgemein-Religiösen und die der Reue, sorgfältig als das Allgemeine und das Absolute voneinander getrennt; und der bei Kierkegaard ganz ungewöhnlich deutliche Fingerzeig beweist, daß ihm das Geltendmachen dieser Betrachtung sogar wichtig genug gewesen ist, um eine Durchbrechung des ganzen pseudonymen Apparats zu wagen. Da wir nun aus der Skizze seiner Jugendentwicklung wissen, daß die Teilung des Religiösen in zwei Schichten, das Allgemein-Religiöse und das Sündenbewußtsein, schon 1838, ja bereits 1835, für ihn fest stand, so ist es klar, daß die Zusammenschmelzung in den Abhandlungen des Gerichtsrats nicht Kierkegaards eigene Meinung ist, sondern daß Kierkegaard seine eigenen Gedanken bis auf weiteres verborgen sein lassen wollte. Hierbei werden wir an die beiden Stellen erinnert, wo Kierkegaard erst später den Gerichtsrat desavouiert und sagt, daß sich die Bewegung, durch die er sich die ethische Neugeburt dachte, nicht ausführen lasse[1]). Das ist nicht etwas, worauf Kierkegaard später aufmerksam geworden ist; dessen war er sich schon bewußt, als er „Entweder – Oder" schrieb. Und doch hat die Zeit zwischen „Entweder – Oder" und „Furcht und Zittern" vermocht, diesem Gedankengang mehr Leben zu geben, sodaß er in Zukunft alle seine Gedanken trägt. Die Schilderung eines solchen Widererwachens früherer Gedanken treffen wir in einer charakteristischen Tagebuchaufzeichnung[2]):

Es ist absonderlich, wie strenge ich in einem gewissen Sinne erzogen werde. Ab und an werde ich in das schwarze Loch gesteckt, dort krieche ich herum in Qual

[1]) IV B 59 S. 214, VII 218, vgl. VII 151. [2]) IV A 89.

und Schmerz, sehe nichts, keinen Ausweg. Dann erwacht plötzlich ein Gedanke in meiner Seele so lebendig, als hätte ich ihn nie vorher gehabt, obgleich er mir nicht unbekannt ist, aber vorher war ich ihm gleichsam nur zur linken Hand angetraut, nun aber geschieht es zur rechten.

Was ist also geschehen? Die Ausnahme ist allumfassend geworden. Man kann fragen, wie das zugegangen ist. Kierkegaard wußte ja gut, daß das, was ihm fehlte, etwas Besonderes war, etwas, das ihn auf eine besondere Art dazu prädestinierte, die Ausnahme zu sein. Wie hat er dann Betrachtungen, die aus der Ausnahmestellung entspringen, allumfassend machen können? Hat er damit nicht das, was für seine krankhafte Natur paßt, ausgedehnt als für alle geltend, und ist das nicht der Grund für die krankhafte Auffassung des Christentums, in die er sich mehr und mehr vertieft? Haben wir nicht hier die Lösung der Frage, die unsere ganze Aufmerksamkeit besonders gefangen nimmt: auf welche Weise ist die asketische Auffassung des Christentums entstanden?

Kierkegaard ist sicher selbst auf diese Gefahr aufmerksam gewesen, und er hat sich selbst tief und innerlich gefragt, ob es angängig sei, die Ausnahmebetrachtung auf alle zu erstrecken und damit die ganze Welt unter das tiefe Sündenbewußtsein zu stellen. Für ihn ist es in dieser Hinsicht von Bedeutung gewesen, daß es ihm durch seine Menschenkenntnis bestätigt wurde, daß das Christentum Recht hatte, wenn es unter der allgemein-religiösen Schicht eine andere tiefere Schicht mit Sünde und Gnade entstehen ließ; nicht nur seine eigenen Erfahrungen, sondern auch die des Menschengeschlechtes stimmten mit dieser Schichteinteilung überein; und falls sie nicht in Kraft bleiben konnte, war überhaupt kein Sinn darin, das Christentum etwas neben der allgemein-humanen Religiosität sein zu lassen. Daß ihm diese Erweiterung des Sündenbewußtseins Schwierigkeiten gemacht hat, beweist folgende Aufzeichnung[1]):

Es ist merkwürdig genug, daß ein junges Mädchen, je reiner es ist, gerade um so eher bereit ist, seine Sündigkeit zu erkennen. Das hat mich sehr gefreut; denn eigentlich hatte ich bei diesem Phänomen die größte Schwierigkeit, die Sünde zu denken und alles unter die Sünde zu stellen; mit uns andern ist es leicht genug.

Gleichwohl ist es nicht möglich anzunehmen, daß die asketische Ansicht des Christentums auf diesem Wege, als eine Folge des tiefen Sündenbewußtseins, entstanden ist; denn gerade die gleiche Stelle, welche die Ausnahme auf alle erstreckt, wächst ja hervor aus der Rechenschaft, auf welche Weise der Meermann in ein positives Verhältnis zum Leben kommen und dadurch Agnete heiraten könnte. Und der Hinweis auf das Absolute als das Erlösende läuft auch nicht darauf hinaus, daß

[1]) V A 59.

er bloß in ein Verhältnis zum Absoluten kommen solle, nein, er soll dadurch, daß er in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten kommt, gerade zu dem Allgemeinen zurückkehren. In diesem Zusammenhang müssen wir auf einen Umstand aufmerksam machen, der mit der Wiedereinführung der Schichteinteilung in Verbindung steht. Während der Gerichtsrat ausdrücklich sagte, daß die Schicht, die bei dem Durchleben der Verzweiflung und der Erlösung von der Verzweiflung zur Wirklichkeit wurde, das Absolute selber war, indem das Ich in seiner ewigen Gültigkeit das Absolute war[1]), präzisiert Johannes de silentio, daß das Religiöse sich aus zwei Schichten zusammensetzt; zuoberst liegt das Allgemein-Religiöse, welches die Kulturwerte angeht; und wenn dies unrettbar in Unordnung ist, dann kann es dadurch wieder in Ordnung kommen, daß ein neues Verhältnis zu der tiefern, religiösen Schicht, dem Absoluten, sich erschließt. Der ganze Gedankengang ist schmerzvoller als der des Gerichtsrats, hat tiefere Perspektiven, doch ist er so wenig asketisch wie nur möglich.

Benützt man nun diesen Gedankengang gegenüber Kierkegaards eigenem Konflikte, dann kommt man zu dem Ergebnis, daß Kierkegaard, als er Johannes de silentio die hier analysierten Worte schreiben ließ, gemeint hat: falls er ein solch absolutes Verhältnis zum Absoluten hätte erreichen können, hätte seine Verlobung den unglücklichen Ausgang nicht zu haben brauchen, den sie hatte; dann hätte er durch das Verhältnis zum Absoluten sein Verhältnis zum Allgemeinen in Ordnung bekommen und heiraten können. Und gerade dies hat er auch gemeint. Wir haben gesehn, daß er die Sache mit Regine durch den Bruch nicht abgeschlossen dachte[2]); es zeigt sich nun, daß in der Zeit, die gleich auf die Herausgabe von „Entweder—Oder" folgt, er sich teils die Möglichkeit Regine zu ehelichen noch deutlicher gedacht hat, teils erkannt hat, daß Mangel an Glauben der Grund war, warum er seiner Zeit nicht bei ihr blieb. Beide Seiten sind in einer sehr wichtigen Aufzeichnung enthalten[3]), die beginnt:

„Hätte ich Glauben gehabt, dann wäre ich bei Regine geblieben. Gott sei Lob und Dank, das habe ich nun eingesehn. Ich bin nahe daran gewesen meinen Verstand zu verlieren in diesen Tagen",

und in einer Hinzufügung erklärt er:

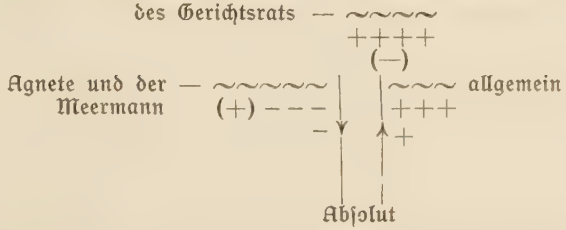
„der Glaube hofft daher auch für dieses Leben, doch wohlgemerkt, kraft des Absurden, nicht kraft des menschlichen Verstandes, sonst ist es nur Lebensweisheit, nicht Glaube."

[1]) Siehe S. 67 Anm. 4. [2]) S. 152.

[3]) IV A 107 vgl. III A 166. In dieser Aufzeichnung sind Worte, die einen stutzen lassen, besonders wenn sie weiterhin durch IV A 133 bestätigt werden und eine spätere Bemerkung VI A 5, VIII A 251.

Also, als Kierkegaard durchschaute, daß eine Ehe unmöglich war, und daher willig war, sein ganzes Glück zu opfern, da hätte er glauben sollen, daß für Gott alle Dinge möglich sind, und in diesem Glauben hätte er bei Regine bleiben sollen. Auf die Weise hätte er durch das absolute Verhältnis zum Absoluten „zum Allgemeinen zurückkehren" sollen.

Wollen wir versuchen, dies durch eine ähnliche Zeichnung wie die auf Seite 169 zu veranschaulichen, so müssen wir zuerst den Gedanken des Gerichtsrats über das, was durch die ethische Wahl erreicht werden kann, verändern. Die Sünde hindert den Einzelnen, in ein positives ethisches Verhältnis zum Leben zu kommen; da muß man durchbrechen, um dort, wo das Verhältnis zum Absoluten entstehen kann, tiefer einzudringen; erst dann kann man zu dem positiven Verhältnis zum Allgemein-Ethischen zurückkehren. Es bezeichnet erstens die abwärts gehende Richtung die Richtung auf die tiefere religiöse Lage, zweitens das — das Sündenbewußtsein, welches dadurch, daß es das ethische Leben in dem Allgemeinen hindert, die Bewegung in die Tiefe zu gehn zwingt, und drittens das Aufhören der Linie in der Tiefe, daß das Religiöse da zu finden ist, wo die Macht des Verstandes aufhört; somit erhält die Bewegung nunmehr folgendes Aussehn:



Die letzte aufwärts gehende Bewegung im obigen Bilde hat Kierkegaard nicht gemacht, aber er weiß, daß er sie hätte machen sollen. Er sucht geradezu darnach. Beide Bewegungen zusammen sind die Doppelbewegung der Unendlichkeit.

Abraham.

Während die hier geschilderte Bewegung anschaulich und verständlich ist, hat Kierkegaard durch ihre Übertragung auf das Beispiel Abrahams eine eigentümliche Dunkelheit erzeugt. Die Parallele zwischen Isaak als Opfer und Regine als Opfer ist freilich an sich deutlich, aber die Schwierigkeit entsteht dadurch, daß Abraham ohne Sünde gedacht ist, wodurch die Zeichnung folgendes Aussehn erhält:

Der Bruch mit dem Ethischen, das als in Ordnung befindlich betrachtet wird, wird auf diese Weise unfaßbar und ist daher umgeben von Furcht und Zittern.

„Furcht und Zittern" ist nun ein Marschieren auf der Stelle, und dadurch wird diese Bewegung veranschaulicht, aber der Verstand bleibt dennoch außer Stande, sie zu fassen. Und jedes Mal, wenn sich der Gedanke vergebens an ihr versucht hat, treffen wir auf eine starke lyrische Betonung der Paradoxie des Glaubens[1]), und eine heilige Bewunderung für den Vater des Glaubens, der über alle andern himmelhoch emporragt. Die beiden Faktoren, mit denen Verstand und Gefühl ringen, sind einmal die abwärtsgehende Bewegung an und für sich, und sodann die Doppelbewegung. Die erste wird als die teleologische Suspension des Ethischen besprochen, das Ganze als Doppelbewegung der Unendlichkeit. So müssen wir zuerst Klarheit gewinnen über den Sinn der Frage: Gibt es eine teleologische [d. h. auf ein bestimmtes Ziel gerichtete] Suspension des Ethischen?

Eine höhere ethische Rücksicht vermag wohl eine niedrigere zu suspendieren, sie außer Kurs zu setzen. Geschieht das, so haben wir den tragischen Helden. Agamemnon opfert Iphigenie um des Staates willen; in dieser heldenmütigen Tat ist er für sich selbst und andere durchsichtig, weil die höhere Rücksicht, der Staat, die ihn dazu bewegt, die Rücksicht auf die Tochter zu suspendieren, eine Wirklichkeit ist, die er selbst wahrnehmen und allen verständlich machen kann; ja, er braucht sich garnicht zu erklären; sie verstehen ihn alle. Anders mit Abraham. Auch er suspendiert die Liebe zum Sohne, aber seine Tat hat keinen Zweck, den die irdisch orientierte Ethik anerkennen würde. Er kann sich nicht selber sagen, warum er es tut; denn Gott ist kein irdisch verständlicher Wert; und darum kann er auch für andere nicht verständlich werden; er kann Sarah nicht offenbar werden, sondern muß schweigen, da er sich doch nicht verständlich machen kann. Was ist denn das, worauf Abraham gestoßen ist? Soll sein Vorgehen überhaupt einen Sinn haben, dann muß ein innerliches religiöses Verhältnis da sein, dem gegenüber alle ethischen Zwecke, die die Welt kennt, verblassen; es muß eine verborgene Innerlichkeit da sein, die in nichts Irdischem ausgedrückt werden kann, aber trotzdem einen höheren Wert hat, als alles andre zusammengenommen. Wenn das Innere nicht in diesem Sinne über dem Äußeren steht, dann ist Abraham schlecht und recht ein Mörder.

Indessen, wir müssen vorsichtig sein; wir müssen uns vergewissern, daß wir die Frage genau so auffassen, wie sie gemeint ist.

[1]) Schon III 61.

Damit der Gegensatz zwischen dem Ethischen und der Suspension klar werde, muß man vor Augen haben, daß das Ethische hier nicht dasselbe bedeutet, wie in der Abhandlung des Gerichtsrats Wilhelm. Fürs Erste ist keinerlei Unruhe der Reue in ihm; denn Abraham ist ohne Sünde gedacht. Ursprünglich hatte Kierkegaard gedacht, eine Sünde aus der Vergangenheit in Abrahams Leben hineinzulegen, als Motivierung für die Forderung des Opfers[1]); dadurch hätte Abraham mehr Ähnlichkeit mit dem Meermann und mit Kierkegaard bekommen und wäre dadurch verständlicher geworden; aber Kierkegaard betont an mehreren Stellen gerade ausdrücklich, daß Abraham der Gerechte sei, und daß die besprochenen Beispiele, und namentlich der Meermann, keine Analogien zu Abraham seien[2]). Und fürs Zweite umspannt das Ethische, von dessen Suspension die Rede ist, nicht die Innerlichkeit selbst. Abraham wird garnicht aufgefordert seine Liebe für Isaak zu lassen oder ihn weniger zu lieben[3]); er soll seiner Liebe gerade treu bleiben, und so den Sohn opfern, den er liebt. „Die absolute Pflicht kann einen Menschen dahin bringen, das zu tun, was die Ethik verbieten würde, aber sie kann den Ritter des Glaubens nicht veranlassen, die Liebe zu lassen." Und darum ist auch ein Unterschied zwischen Suspension und Aufhebung. Nicht das ist die Frage, ob es eine teleologische Aufhebung des Ethischen gibt; die gibt es selbstverständlich nicht; sondern die Frage geht darauf, inwieweit es eine teleologische Suspension des Ethischen gibt. „Das Suspendierte ist nicht verscherzt, sondern gerade in dem Höheren, das sein Telos, sein Zweck ist, bewahrt." Wenn Abraham Isaak opfert, das Kind der Verheißung, dann weiß er, daß Isaak und die Verheißung in Gottes ewiger Liebe geborgen sind, eben so wie Kierkegaard durch den Verlust Regines zu einem ewigen Verhältnis mit ihr gekommen ist. Nur kann dies religiöse Verhältnis zu Regine und Isaak nicht auf eine für Menschen verständliche Weise ausgedrückt werden. Das Verhältnis zu Gott bringt ihn dahin, den, den er liebt, auf eine Weise zu behandeln, die im Widerstreit zu den allgemein giltigen moralischen Regeln steht.

Die Grenzfrage der Ethik gegen das Religiöse lautet also folgendermaßen: Gibt es eine teleologische Suspension des Ethischen?, das heißt: Gibt es einen religiösen Innerlichkeitswert, der einen Menschen mit Recht dahin bringen kann, auf eine solche Weise zu handeln, daß die Handlung durch keinen nachweisbaren ethischen Zweck gerechtfertigt werden kann? Steht das Innere höher als das Äußere?[4]). Wird diese Frage mit Ja beantwortet, dann gibt es also zweierlei Ausnahmen vom Ethischen, die unberechtigte ästhetische Ausnahme und die berechtigte

[1]) IV A 77, B 66. [2]) III 146, 158. [3]) III 122. [4]) III 118.

religiöse Ausnahme. Damit die Frage ohne mißverstanden zu werden, hervortreten konnte, war es gerade notwendig, daß der Gerichtsrat die unberechtigte ästhetische Ausnahme bekämpfte; denn dadurch wurde es unmöglich, die berechtigte religiöse Ausnahme zu verwechseln mit einem Freibrief für besondere Begabung oder irgend einen andern Vorzug der geistigen Mitgabe, und das Leben im Widerstreit mit dem Ethischen einzurichten.

Wo, wie bei Abraham, an der Grenze der Ethik diese Frage an einen Menschen konkret herantritt, da entstehen Furcht und Zittern. Beim Zusammenstoß mit dem Ethischen durchbebt den Einzelnen die Angst vor der Verantwortung; und diese Angst muß er allein durchkämpfen; er kann sich, wenn er Vater und Mutter haßt, keinem Menschen offenbaren, denn niemand kann ihn verstehn; ja, er kann nicht einmal sich selber ganz klar werden; denn er weiß nicht, welche Absicht Gott damit hat, daß er ihn in eine solche Situation bringt; darum ist die religiöse Sphäre paradox. Ja, Isaak wird Abraham für geisteskrank oder für einen Mörder und Unmenschen ansehn; darum erdichtet Kierkegaard, daß Abraham Isaak lieber glauben ließ, daß sein Vater ein Unmensch war, als daß er den Glauben an Gott verlieren sollte. Und es heißt mit Worten, die Kierkegaards Leiden genau wiederspiegeln, als Regine ihn für treulos ansehn sollte[1]):

Wenn das Kind entwöhnt werden soll, dann schwärzt sich die Mutter die Brust, es wäre ja schade, daß die Brust verlockend aussieht, wenn das Kind sie nicht haben soll. Dann glaubt das Kind, daß die Brust sich verändert hat, aber die Mutter ist dieselbe, ihr Blick ist liebevoll und zärtlich wie immer. Wohl dem, der keine schrecklicheren Mittel nötig hatte, um das Kind zu entwöhnen.

Kierkegaard hatte schrecklichere Mittel anwenden müssen. Er hatte zur Hölle fahren müssen, um zu erfahren, wie ein Teufel aussah.

Indessen ist Abrahams Glaube durch die teleologische Suspension des Ethischen nicht erschöpfend beschrieben. In der Suspension wird ja ein unterirdisches, positives Verhältnis zu Isaak, zu dem Zeitlichen, bewahrt. Darum verbindet die Resignation des Glaubens sich auch leicht und natürlich mit dem darauf Folgenden, daß Abraham Isaak von Gott wieder erhielt (vgl. die aufwärts gehende Linie in der Zeichnung). „Hätte ich Glauben gehabt, so wäre ich bei Regine geblieben." Aber diese Doppelbewegung der Unendlichkeit, die also aus dem Bruch mit der Endlichkeit und der religiösen Zurücknahme der Endlichkeit besteht, kann Johannes de silentio nicht fassen. Für ihn steht es so, daß er sich Kraft genug zutraut, um der ganzen Endlichkeit zu entsagen; und wer das nicht kann, ist ein Lump. Aber

[1]) III 64.

durch eine solch umfassende zentrale Resignation ist er in ein gleichgültiges Verhältnis zum ganzen Dasein gekommen, und kann nicht wieder in ein positives Verhältnis zu ihm kommen[1]). „Ich bin damit zufrieden, in diesem Leben zur linken Hand getraut zu sein, der Glaube ist demütig genug, die Rechte bloß zu begehren." So spiegelt die Schrift genau den Kampf wieder zwischen dem, was Kierkegaard aus Liebe zu Gott vermocht hat, Regines Bitten zum Trotz, und dem, was er hätte können sollen. Die Resignation hat ihn in ein negatives Verhältnis zum Dasein versetzt; aber der Glaube versetzt in ein positives Verhältnis; man kehrt zum Allgemeinen zurück kraft dessen, als Einzelner in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten gekommen zu sein.

Ein solcher Ritter des Glaubens, der die Doppelbewegung der Unendlichkeit ausgeführt hat und in jedem Augenblick ausführt, wird nun geschildert. Er ist so unkenntlich, daß er einem vollkommenen Philister ähnelt[2]). Er hat am Sonntag einen Spaziergang auf dem Strandweg unternommen:

Gegen Abend geht er heim, sein Gang ist unverdrossen, wie der eines Postboten. Unterwegs denkt er daran, daß seine Frau sicher ein besonderes, kleines, warmes Gericht für ihn hat, wenn er nach Hause kommt, z. B. einen gebratenen Lammkopf mit Gemüse dazu. Wenn er einen Gleichgesinnten treffen würde, dann könnte er unaufhörlich bis zum Osttore mit ihm über dies Gericht sprechen, mit einer Leidenschaft, die einem Gastwirt anstehen würde. Zufälligerweise besitzt er keine 4 Schillinge, und doch glaubt er steif und fest, daß seine Frau jenes leckere Gericht für ihn hat. Hat sie es, dann soll es ein Anblick sein, beneidenswürdig für vornehme Leute, begeisternd für den gewöhnlichen Mann, ihn essen zu sehen; denn sein Appetit ist stärker als der Esaus. Seine Frau hat keins dergleichen — merkwürdig genug — er ist ganz und gar der Gleiche. *[Durch diesen gleichmütigen Sinn scheint er sich doch zu verraten.]* ... Und doch hat dieser Mensch jeden Augenblick die Bewegungen der Unendlichkeit ausgeführt, und führt sie aus. In der unendlichen Resignation leert er die tiefe Wehmut des Daseins, er kennt die Seligkeit der Unendlichkeit, er hat den Schmerz vernommen, allem zu entsagen, dem Liebsten, was man auf der Welt hat, und doch schmeckt ihm die Endlichkeit genau so gut, wie dem, der nie etwas Höheres gekannt hat.

Jede Aussicht, Kierkegaard zu verstehen, muß von vornherein aufgegeben werden, falls man nicht mit dem Innersten der Seele erfassen kann, warum Kierkegaard mit zäher Energie dafür kämpft, die Doppelbewegung der Unendlichkeit geltend zu machen. Nun ist, wie selbst aus einer oberflächlichen Kenntnis der „Abschließenden, unwissenschaftlichen Nachschrift" hervorgeht, Kierkegaards Gedankengang der, daß jeder Mensch von Natur ein Götzendiener ist, sofern das, worin sich die Leidenschaft seiner Seele sammelt: der Wunsch, absolute Macht über ihn hat; er herrscht in seinem Seelenleben dort, wo Gott der Herr sein sollte. Darum muß dies ganze irdische Dasein, einbegriffen

[1]) III 85. [2]) III 89ff.

sein bankerott gegangenes ethisches Wollen, vom Thron gestoßen werden. Erst dadurch wird einerseits eine rechte Gottesfurcht entstehen, in der Gott der absolute Souverän ist, und andrerseits ein wahres ethisches Verhältnis zu den zeitlichen Zielen. Auf diese Weise werden die Worte klar:

„Wenn der Einzelne durch seine Schuld außerhalb des Allgemeinen gekommen ist, dann kann er zu ihm zurückkehren nur kraft dessen: als Einzelner in ein absolutes Verhältnis zum Absoluten gekommen zu sein."

Die Seele ist von Sünde durchdrungen, die daher kommt, daß Gott nicht die absolute Macht hat; und eines solchen Menschen Leben kann nicht eher gesunden, ehe nicht das Herz durch die Doppelbewegung der Unendlichkeit von dem, was Gott daran hindert, die Macht zu bekommen, losgerissen ist — und wäre es selbst das edelste Menschliche. Die Doppelbewegung der Unendlichkeit ist also das Messer, mit dem die Beschneidung des Herzens geschieht.

Ist dann das der Zusammenhang, daß das Eigentliche in dem Stück von Agnete und dem Meermann gesagt ist, während die Entwicklung von Abraham dem Gerechten nur eine Mystifikation ist? In einem gewissen Sinne: ja. Und doch hat Kierkegaard bei der Behandlung Abrahams einem für seine Religiosität eigentümlichen Zuge Ausdruck verliehen, nämlich dem Bewußtsein von Gottes absoluter Souveränität. Otto hat in seiner Schrift „Das Heilige" das religiöse Gefühl als einen Doppelklang geschildert; beides ist da, sowohl das unwiderstehlich Anziehende, wie das, was mit unerklärlicher Angst erfüllt. Otto sammelt es in dem Ausdruck „mysterium tremendum et fascinosum", das Übersinnliche, Geheimnisvolle, das zugleich Angst und Freude einflößt. Furcht und Zittern ist gerade der Kierkegaardische Ausdruck für die heilige Angst, die Gottes absolute Souveränität umgibt. Da liegt die Frage nahe und ist auch ganz berechtigt: gehört dies, die absolute Souveränität und das tremendum (Furcht und Zittern), nicht mit zum Gottesverhältnis an und für sich, auch abgesehen von der Rücksicht auf die Sünde? Und sind wir nicht alle zu vertraulich mit Gott geworden? Aber Kierkegaard würde kaum verstanden haben, was einen Sünder dahin bringen könnte, so zu fragen. Wir leben nun einmal in der sündigen Welt; darum hat die Frage in unzeitiger Neugierde ihren Anlaß. In dieser Welt wird Gott erlebt als die Furcht und das Zittern, welche eines Menschen Willen brechen, indem Gott die Macht ergreift; doch zugleich wird er von den Glaubenden erlebt als der, der einen tieferen Wert hat, als alles, was zu der sündigen Welt gehört. Darum geht, sobald der Gott der Erlösung einem Menschen nahetritt, jene Suspension aller Werte, welche sie alle trotzdem erhält, vor sich. Wer sich durch seine Schuld außerhalb des Allgemeinen befindet, fühlt

das Absolute, welches ihn in das richtige Verhältnis zum Leben bringen kann, als die Gesundheit, deren Erlangung mit Recht alle Pflichten suspendiert, die er doch ohne diese Gesundheit überhaupt nicht erfüllen kann; Gott ist das Wunderbare; aber das Wunderbare vernichtet den, der es erblickt[1]).

Während die Resignation in die Richtung einer Religiosität führt, die den Katholizismus hinsichtlich der Askese überbietet, führt die Doppelbewegung der Unendlichkeit zu einer Form des Protestantismus, die ein positives Verhältnis zur Welt besitzt und zugleich doch die Weltlichkeit ausschließt, die die ständige und wesentliche Gefahr des Protestantismus ist. Darum ist Kierkegaard so darum bemüht, für die Doppelbewegung der Unendlichkeit den Sieg zu erkämpfen. Und er hegt eine ziemlich starke Vermutung dahin, daß wir in einer Welt leben, in der die Gefahr der Weltlichkeit die alles überschattende Wirklichkeit geworden ist. Darum wird die Schilderung des Glaubensritters mit der bissigen Herausforderung eingeleitet[2]):

„Ich gestehe aufrichtig, daß ich in meiner Praxis kein zuverlässiges Exemplar gefunden habe, ohne daß ich darum leugnen will, daß vielleicht jeder zweite Mensch ein solches Exemplar ist."

Indem Kierkegaard so die Tragödie seines eignen Lebens, in dem die Sünde eine wesentliche Rolle spielte, unter der Maske des sündlosen Abrahams darstellte, hat er erstens nach seiner eignen Vorschrift gehandelt[3]):

Das Gesetz des Zartgefühls, unter dem ein Verfasser das benutzen darf, was er selber erlebt hat, lautet dahin, daß er nie das Wahre sagt, sondern das Wahre für sich selbst behält, und es sich nur auf verschiedene Weise brechen läßt.

Zweitens aber hat er es erreicht, den Einzelnen, den Leser, zu der Selbsttätigkeit zu zwingen, die die Lösung, nicht eines intellektuellen Problemes, sondern der tiefsten Schwierigkeit des eignen Lebens, die die Sünde ist, findet. „Nur der, der arbeitet, erhält Brot[4])." So ist Kierkegaard, indem er zur Selbsttätigkeit anstachelt, des Sokrates Erbe.

Der Dichter in „der Wiederholung".

Auf eine ganz eigentümliche Weise wird die Doppelbewegung der Unendlichkeit noch einmal in der „Wiederholung, einem Versuch in der experimentierenden Psychologie von Constantin Constantius", gezeichnet. Aber in dieser Schrift ist die teleologische Suspension des Ethischen psychologisch motiviert; wir werden sehen, aus welchem Grunde der junge Mann, die Hauptperson dieser Schrift, das All-

[1]) V A 78. [2]) III 89. [3]) IV A 161.
[4]) III 79, 96, 147, IV A 163.

gemeine nicht verwirklichen kann, – auf welche Weise Gott ein Veto einlegt. Dazu hat Kierkegaard seine eigene Verlobungsgeschichte benutzt, aber auf eine neue Weise. Während in „Antigone" die Pietät gegen den Vater das Hindernis der Ehe war, und während in „Furcht und Zittern" im Abschnitt über den Meermann eine Sünde der Vergangenheit als solches Hindernis angedeutet wurde, was freilich in der Schilderung Abrahams noch einmal irreleitend widerrufen wurde, ist nun das Ehehindernis hier in der „Wiederholung" eine psychologische Eigentümlichkeit des jungen Mannes, eine Eigentümlichkeit, die in Kierkegaards Leben wirklich mitbestimmend gewesen ist. In der Lebenstragödie Kierkegaards selbst sind alle drei Faktoren wirksam gewesen.

Der junge Mann ist schwer verliebt in ein junges Mädchen, mit dem er sich verlobt hat; aber nach der Verlobung zeigt sich der tragische Umstand, daß er sie und sich nur unglücklich machen wird, wenn er sie heiratet. Es ist ihm klar geworden, daß sie nur seine Muse werden könnte, die das Poetische in ihm auslöste, in der Situation der Wirklichkeit könnte er sie aber nicht lieben; hingegen wirkte sie bezaubernd auf ihn in der Erinnerung; und aus dem wuchernden Garten der Erinnerung band er Blumensträuße, mit denen er sie erfreuen wollte, wenn sie zusammen waren. Daß diese Liebe aus der Ferne, in der unglücklichen Liebe der Erinnerung, Kierkegaards eignes Unglück war, darüber kann nicht der geringste Zweifel sein; in der Hinsicht ähnelt das Bild in der „Wiederholung" deutlich der Schwermut in „Entweder – Oder" [1]).

Diese psychologische Eigentümlichkeit motiviert nun für den jungen Mann die Suspension der Pflicht, eine Ehe einzugehen. Er würde der Idee nicht treu sein, wenn er es täte [2]).

Wenn die ganze Welt gegen mich aufstünde, wenn alle Scholastiker mit mir disputieren würden, wenn es mein Leben gälte, ich habe doch Recht. Das soll mir niemand streitig machen, wenn es gleich keine Sprache gibt, in der ich es sagen kann. Ich habe rechtlich gehandelt. Meine Liebe läßt sich nicht in einer Ehe ausdrücken. Tue ich das, so ist sie erdrückt. Vielleicht ist ihr die Möglichkeit verlockend erschienen. Dafür kann ich nichts, mir war sie es auch. Im selben Augenblick, wo die Wirklichkeit eintritt, ist alles verloren, dann ist es zu spät. Die Wirklichkeit, in der sie ihre Bedeutung haben soll, ist für mich nur ein Schatten, der neben der eigentlichen Wirklichkeit meines Geistes einherläuft, ein Schatten, der mich bald zum Lachen bringen, bald störend in meine Existenz eingreifen will. Es wird damit enden, daß ich nach ihr greifen werde, so täppisch, als griffe ich nach einem Schatten. Ist ihr Leben dann nicht verloren? Sie ist ja für mich wie eine Tote, ja sie könnte die Versuchung in meiner Seele wecken, ihren Tod zu wünschen. Wenn ich sie nun erdrücke, sie gerade in dem Augenblick sich verflüchtigen lasse, wo ich sie zur Wirklichkeit machen will, – was dann? Dann lautet der Spruch,

[1]) III 178–79, 182–83 = I 16–17, 20, 25, 26, 198f., 264f., 277, III A 94, 95. F. 11, 16, VI 194.

[2]) III 235.

daß ich schuldig bin; denn ich hätte es voraussehen müssen. Was ist das für eine Macht, die mir meinen Stolz und meine Ehre nehmen will, und das auf so sinnlose Art und Weise? Bin ich denn preisgegeben? Soll ich denn schuldig sein und ein Betrüger sein, was immer ich auch tue, selbst wenn ich nichts tue?

Diesem Leiden gegenüber schlägt Constantin Kierkegaards eigenen Ausweg vor: das junge Mädchen dadurch zu betrügen, daß man den Schurken spielt. Aber statt dessen reist der junge Mann fort, und tut überhaupt nichts; das Ganze wird in der Schwebe gelassen, während die Zeit vergeht. Auf die Weise vereint er seine Treue mit seiner Einsicht in die verzweifelte Lage.

In diesem Zustande, wo alle guten moralischen Anweisungen des Gerichtsrats Wilhelm in den Wind gesprochen wären, stößt der junge Mann auf das Buch Hiob. Und nun erhebt sich die Schilderung zu etwas Gewaltigem. Hiobs Verdienst ist, daß er es gewagt hat, Gott gegenüber sein Recht geltend zu machen; denn Hiob hat Recht, genau wie der junge Mann Recht hat; kein Ethiker soll ihn auf eine lügnerische Weise dazu bringen, es anders zu verstehen. Darum gibt es für den wahrhaft Leidenden bei Hiob eine Linderung[1]). Doch was geschah mit Hiob? Gott redete durch ein Gewitter; und siehe, es war eine Prüfung Gottes; und Hiob wurde dem Leben zurückgegeben, als alles entzwei gegangen war; „das kann man eine Wiederholung nennen". Das, was dem jungen Manne aufdämmert, ist Nikodemus' Traumbild, von Neuem geboren zu werden, wenn man alt ist, noch einmal in seinen Mutterleib zu gehen und geboren zu werden. Dies ist es, worum Kierkegaards Schrift sich dreht: gibt es dafür eine Möglichkeit?

Hiob bekam alles wieder! Nach dem Gewitter! Also aushalten während der Suspension, — gerade das, wozu Kierkegaard nicht die Geduld gehabt hatte[2]). (Bemerkenswert genug ist das Thema der drei begleitenden erbaulichen Reden: Geduld.) Der junge Mann wartet:

> Hier sitze ich. „Auf Unschuld", wie es in der Diebessprache heißt; oder auf die Gnade des Königs? Ich weiß es nicht; nur das weiß ich, daß ich sitze, und daß ich mich nicht von der Stelle rühre. ... Ich warte auf ein Gewitter — und auf die Wiederholung.

Insoweit ist das Motiv der Schrift ganz klar; es wird auf eine neue Art nach der Doppelbewegung der Unendlichkeit gefragt, in der zuerst mit dem ganzen Dasein gebrochen wird, das man dann aber wieder bekommt, indem sich sozusagen eine andere Bewußtseinspotenz[3]) bildet. So ist die „Wiederholung" selbst eine Wiederholung von „Furcht und Zittern".

Und dann kommt der dramatische Schluß. Sie ist mit einem

[1]) III 231 ff. [2]) III 247. [3]) III 263.

anderen verheiratet!!! Diese Nachricht wirkt wie eine mächtige Erlösung; denn sein Leiden war im wesentlichen ein Leiden, in welchem er ihr Leiden trug und seine furchtbare Verantwortung fühlte. Nun sind die Fesseln gelöst, und er ist dem Leben zurückgegeben, aber als Dichter. Jubelnd quillt es hervor:

Ich bin wieder ich selbst; die Maschinerie ist in Bewegung gesetzt. Durchgehauen sind die Stricke, mit denen ich gefesselt war; gebrochen ist der Zauber, der als Bann über mir lag, sodaß ich nicht zu mir selbst zurückkehren konnte. Es ist niemand mehr da, der seine Hände wider mich aufhebt, meine Befreiung ist sicher, ich bin mir selber geboren ...

Es ist vorüber, mein Boot ist flott, in der nächsten Minute bin ich wieder dort, wo meiner Seele Sehnen war, wo die Ideen mit der Raserei der Elemente einherbrausen, wo die Gedanken tosend auffstehen, wie die Nationen in der Völkerwanderung; dort, wo zu anderen Zeiten eine Stille herrscht, wie das tiefe Schweigen der Südsee, eine Stille, daß man sich selbst reden hört, wenngleich die Bewegung nur im eignen Innern vor sich geht; dort, wo man jeden Augenblick das Leben einsetzt, jeden Augenblick es verliert und wieder gewinnt.

Ich gehöre der Idee. Wenn sie mir winkt, so folge ich; gibt sie mir ein Stelldichein, so warte ich Tage und Nächte; niemand ruft mich zum Mittagbrot, niemand wartet auf mich mit dem Abendbrot. Wenn die Idee mich ruft, so verlasse ich alles, oder richtiger, ich habe nichts zu verlassen, ich lasse niemanden im Stich, ich betrübe niemanden dadurch, daß ich ihr treu bin, mein Geist wird nicht dadurch betrübt, daß ich jemand anders betrüben muß. Wenn ich nach Hause komme, dann liest keiner in meinen Mienen; niemand spioniert meine Gestalt aus. Niemand entlockt meinem Wesen eine Erklärung darüber (die ich auch selber keinem andern geben könnte), ob ich selig in Freude oder versunken in Not sei, ob ich das Leben gewonnen oder verloren habe.

Der berauschende Becher wird mir wieder gereicht, ich atme schon seinen Duft, ich vernehme schon seine schäumende Musik – doch zuerst eine Libation für sie, die eine Seele rettete, die in der Einsamkeit der Verzweiflung saß: gepriesen sei die weibliche Großmut! – Es lebe der Flug der Gedanken, es lebe die Lebensgefahr im Dienst der Idee, es lebe des Kampfes Not, es lebe des Sieges festlicher Jubel, es lebe der Tanz in des Unendlichen Wirbel, es lebe der Wellenschlag, der mich im Abgrund versenkt, es lebe der Wellenschlag, der mich emporschleudert über die Sterne.

Dieser Schluß erhält eine besondere Bedeutung, wenn man weiß, daß Kierkegaard gerade bei der Ausarbeitung der „Wiederholung" nach seiner Rückkehr von Berlin, die Mitteilung erhielt, daß Regine sich mit Schlegel verlobt hatte, für den sie vor der Verlobung mit Kierkegaard nicht eben wenig übrig gehabt hatte. Auf die Stimmung des jungen Manns wirkt diese Nachricht befreiend; und doch klingen die Worte über die weibliche Großmut etwas spitz. Ganz anders stellt es sich in Constantin Constantius' Betrachtungen dar.

Constantin Constantius.

Constantin Constantius, der Verfasser der Schrift und der Vertraute des jungen Mannes, bildet ständig eine Art Begleitung zu den

Bewegungen des jungen Manns. Und hier gegen den Schluß besteht die Begleitung in einer Reihe schwerwiegender Beleidigungen gegen das weibliche Geschlecht im allgemeinen und das junge Mädchen im besonderen. Daß diese Stimmung Kierkegaards eigene ist, geht aus Tagebuchaufzeichnungen hervor, von denen eine folgendermaßen lautet[1]):

Das Schrecklichste, was einem Menschen widerfahren kann, ist, daß er im wesentlichen sich selber komisch wird, daß er z. B. entdeckt, der Gehalt seiner Gefühle sei Gewäsch. In der Richtung kann ein Mensch leicht Gefahr laufen durch sein Verhältnis zu einem andern Menschen, z. B. dadurch, daß er an gewisse Ausrufe und Schreie glaubt usw. Hier kommt es darauf an, gut gebaut zu sein.

Um Kierkegaard zu verstehen, muß man sich erinnern, daß er sich verpflichtet gefühlt hatte, Regines Verzweiflung für vollen Ernst anzusehen, und dadurch sein Leiden so vertieft hatte. Nun zeigt es sich, daß ihre Schreie nicht annähernd so viel zu sagen gehabt hatten wie sein Schmerz. Doch noch mehr muß man sich vor Augen halten, daß er gerade das ganze Verhältnis zwischen ihnen wieder geprüft hatte, und daß er zu dem Ergebnis gekommen war, daß er bei Regine hätte bleiben müssen; er war nahe daran gewesen, den Verstand zu verlieren, ehe er es einsah. Diese Einsicht jedoch hatte natürlich ihn auch in dem Gedanken bestärkt, daß das Ganze vielleicht doch noch durch Gottes Hilfe, kraft des Absurden, zu einer Ehe führen könne. Darum sitzt auch der junge Mann, der auf ein Gewitter und auf die Wiederholung wartet, da, und entfernt alle Auswüchse, um sich zum Ehemann zu bilden[2]). So versteht man die Doppelstimmung, in der Kierkegaard die Botschaft von Regines Verlobung entgegennimmt. Einerseits war es das, was er ursprünglich gewollt hatte; und doch wurde sie in der Beleuchtung des Romantischen kleiner, als wenn sie ihr ganzes Leben unverheiratet verblieben wäre; dies hier erinnerte an Gewäsch. Und dann brach es alles ab, was er, verzweifelt vor Gottes Angesicht, überlegt hatte. Darum schäumt der Schluß der „Wiederholung" über von Anzüglichkeiten, um nicht zu sagen Beleidigungen der gröbsten Art; im druckreifen Manuskript ist das Ganze noch einen Grad schlimmer; glücklicherweise ist das Schlimmste bei der Korrektur verbessert. Was soll man von solchen Ergüssen in einem Druckmanuskript denken[3])?

Es gibt keinen Augenblick, wo ein Mädchen mehr geneigt ist, nach einer neuen Liebe zu greifen, als wenn sie eine läßt, die ihr das Leben kosten würde. Man paßt es ab, ihr einen Mann in den Arm zu stecken, sie nimmt ihn, und wäre es ein Mann, den man im Kramladen gekauft hätte.

Ein solches Mädchen müßte um der jungen Menschen willen nicht nur durch

[1]) IV A 166 vgl. 152. [2]) III 248. [3]) IV B 97, 13, 24.

einen schwarzen Zahn kenntlich sein, nein, im ganzen Gesicht müßte sie grün sein. Doch ist das wohl zuviel verlangt, es gäbe dann zuviele grüne Mädchen.

Wer ist nun der junge Mann und Constantin Constantius? Jeder stellt eine Seite von Kierkegaards Wesen dar. Der junge Mann ist das Zarte, das, was durchdrungen ist von der Sympathie und ihren Leiden, aber nur darüber ins Reine kommen will, so daß er sein Leben ethisch meistern kann. Dagegen ist Constantin Constantius der scharfe, nicht gerade kalte Beobachter, er sieht nur kalt aus; aber er ist nichts als objektiver Beobachter; und er weiß lange vorher, daß der junge Mann sehr viel mehr um des Mädchens willen leidet, als sie leidet. Mit dieser Möglichkeit hat Kierkegaard die ganze Zeit gerechnet, doch hat er sie als etwas verstanden, von dem abzusehen er seiner Liebe zu Regine schuldig war. Die letzte Regung dieser angenommenen Ritterlichkeit ist die spitze Bemerkung über die weibliche Großmut. Und doch ist es sehr wahrscheinlich, daß Regine, die des öfteren die rechte Erklärung geahnt und nie daran geglaubt hat, daß er ein Schurke war, auch geglaubt hat, sich nach Kierkegaards innerstem Wunsche zu richten, als sie sich mit Schlegel verlobte, so daß die spitze Bemerkung über die Großmut doch bis zu einem gewissen Grade Wahrheit wäre.

Im übrigen hat Constantin Constantius die ganze Schrift zu einer schnurrigen Schrift gemacht. Mit einem überquellenden Reichtum von Poesie hat er das Thema behandelt, ob „die Wiederholung" möglich sei; doch meint er dabei etwas ganz anderes als das, was der junge Mann bei den gleichen Worten denkt; und der Wechsel zwischen den beiden Bedeutungen und das poetische Wechselspiel der beiden Arten der Betrachtung ist außerordentlich erheiternd ausgefallen. Constantin Constantius ist früher in Berlin gewesen (ebenso wie Kierkegaard), und ist nun wieder (ebenso wie Kierkegaard) nach Berlin gereist, um zu untersuchen, ob „die Wiederholung" möglich sei, in dem Sinne, daß er Berlin gerade so frisch und wunderschön wie das erste Mal erleben kann. Anläßlich dessen schildert er von dem ersten Male die Posse im Königsstädter Theater und einige äußerst feine erotische Situationen; es sind reine Meisterwerke; aber ach, es zeigte sich, daß „die Wiederholung" unmöglich war! Constantin ist also Ästhetiker und fragt ästhetisch; er ist weiter fortgeschritten als die Abhandlung über die Wechselwirtschaft in „Entweder – Oder", wo es zwischen Erinnern und Vergessen abzuwechseln und mit dem Verschiedenartigen zu wechseln galt. Er hat den, ästhetisch gesehen, gewagten Gedanken, die „Wiederholung" zu wollen, und zwar, wohl zu merken, mit der gleichen unmittelbaren Frische. Auch er braucht also die Festlichkeit der Erinnerung, doch in einer anderen Bedeutung, als der junge Mann. Dieser dagegen fragt zuerst nach „der Wiederholung" im ethischen Sinne, der ethischen Wieder-

holung des Lebens aus Treue. Und indem er sie nicht beherrscht und darum in Widerspruch mit sich selber kommt, fragt er nach „der Wiederholung" im tieferen Sinne, in der Bedeutung. wo sie, wenn man sie recht versteht, dasselbe wie die Erlösung wird. Hierüber sagt Constantin auf den ersten und den letzten Seiten viele tiefsinnige, philosophische Dinge. Doch unglücklicherweise tut Kierkegaard seinen Lesern die Ehre an, vorauszusetzen, daß sie genau so viel wie er selber kennen; und so ist das Ergebnis eine Reihe von Sätzen geworden, die besonders schwer zu verstehen sind. Lyrisch heißt es, daß der, „der die ‚Wiederholung' will, im Ernst gereift ist"[1]). Philosophisch heißt es in einem Ausspruch, der späterhin in einer Anmerkung im „Begriff der Angst" erklärt ist[2]):

Die Wiederholung ist das Interesse der Metaphysik und zugleich das Interesse, an dem die Metaphysik strandet, die Wiederholung ist die Losung (und Lösung)[3]) in jeder ethischen Anschauung, die Wiederholung ist die conditio sine qua non für jedes dogmatische Problem.

Diese Worte, die wie aus der Kanone geschossen kommen, sammeln in sich den Zweck der ganzen Schrift. Sie bedeuten, daß was jede ethische Anschauung als einen Feldruf fordern muß, die treue Wiederholung des ethischen Entschlusses ist; und wo diese Forderung der Sünde wegen nicht erfüllt werden kann, ist die zentrale Frage der Ethik die, ob Lösung[3]) (Erlösung) von der Sünde, „Wiederholung" in dieser Bedeutung, möglich ist, ob ein Mensch zum zweiten Mal in seinen Mutterleib eingehen und geboren werden kann. Das ist eine metaphysische Frage, weil sie nur mit Ja beantwortet werden kann, falls die Welt in ihrem innersten Grunde eine Möglichkeit dafür hat, falls es den Gott der Erlösung gibt. Diese Frage aus der Metaphysik hat eigentliches Interesse für den Sünder; aber zugleich ist es eine Frage, für deren Beantwortung die Metaphysik unzuständig ist; sie muß beantwortet werden durch die tiefsten Entscheidungen der Persönlichkeit; aber nur, falls sie mit Ja beantwortet werden kann, kann es überhaupt eine Möglichkeit für irgendwelche christliche Dogmatik geben. Christliche Dogmatik zu schreiben, ohne diese persönlich-metaphysische Voraussetzung, ist ganz und gar sinnlos.

Nun wird es einmal über das andere betont, und im „Begriff der Angst" wird es noch vertieft, daß die christliche Lebensbetrachtung philosophisch zugespitzt werden kann zu dem Begriff der „Wiederholung", im Gegensatz zu dem griechischen Grundbegriff der „Er-

[1]) III 174. [2]) III 189, IV 290.

[3]) Das Wort in der „Wiederholung" bedeutet „Losung"; die umgeänderte Bedeutung „Lösung" im „Begriff der Angst" ist eine Umbiegung; auf diesen Umstand hat mich Prof. Hirsch während der Übersetzung aufmerksam gemacht. Ed. G.

innerung“[1]). Wenn wir Kierkegaards Lebensphilosophie behandeln werden, müssen wir diese Worte wieder aufgreifen. Hier können wir sie nur so erklären, daß sowohl im Christentum wie in der griechischen Philosophie Idealität vorhanden ist. Aber während diese für das Christentum durch die Sünde entzweigeschlagen ist, so daß, wenn wieder Ordnung ins Leben kommen soll, ein Neues neu erschaffen werden muß, weil es nicht da ist, so bestand der glückliche Gedanke des griechischen Optimismus darin, daß das Leben im wesentlichen in Ordnung sei, sodaß man, um gesund zu werden, sich bloß – wie Plato sagte – zu „erinnern“ brauchte; dann war die Idealität da. Aber der junge Mann hatte sich durch die griechische Erklärung gerade nicht genügen lassen können; denn was sollte er mit der Erklärung angefangen haben, daß die Idealität in der Erinnerung da sei; gerade wegen des Überhandnehmens der Erinnerung war er ja in moralischen Widerspruch mit sich selber geraten.

Und das Tiefsinnigste in der Schrift sind vielleicht die Bemerkungen, mit denen Constantin seine psychologischen Überlegungen über den jungen Mann[2]) abschließt. Er ist eine Ausnahme, die aus dem Allgemeinen hervorbricht und sich ihr Recht erkämpft. An einer bestimmten Stelle seiner Entwicklung kommt er dem Religiösen sehr nahe; und wäre er im tieferen Sinne religiös gewesen – und man kann wohl hinzufügen: wäre Reue im tieferen Sinne im Spiele gewesen –, so hätte er eine religiöse Erlösung gewonnen, also die „Wiederholung“ im tieferen Sinne. So hat es Constantin erklärt, daß ein Unterschied zwischen dem jungen Mann und Kierkegaard besteht; seine „Wiederholung“ besteht nur in der dichterischen Potenzierung seines Bewußtseins. Dies heißt also, daß, wenn Kierkegaards Persönlichkeit in dem Dichtwerk in zwei Personen gespalten ist, den jungen Mann und Constantin, dann diese Spaltung doch auf eine solche Weise vor sich gegangen ist, daß das am tiefsten Religiöse bei Kierkegaard in keine von beiden hineingelegt ist.

Dagegen wird man oft dadurch überrascht, daß Constantin ein solch wunderbares Verständnis für Religionspsychologie hat. Und diese Tatsache leuchtet aus der Art und Weise, mit der er die Ausnahme bespricht, noch mehr hervor, indem er durch den Gebrauch biblischer Redewendungen ständig mehr sagt, als er sagt. „Das Allgemeine freut sich zuguterletzt doch gerade so viel über eine Ausnahme, wie der Himmel über einen Sünder, der Buße tut, vor 99 Gerechten.“ Besonders gut kennt Constantin des Gerichtsrats Schilderung von des

[1]) III 175–221, IV B S. 273, 289, 297, IV 359ff. [2]) III 259–264.

Mannes Seelenleben, der, als er eine Ausnahme war, das Allgemeine liebte und durch seine Trauer Zeugnis dafür ablegte[1]).

„Die Ausnahme denkt, indem sie sich selbst durchdenkt, zugleich das Allgemeine, sie wirkt für das Allgemeine, indem sie in sich selber wirkt, sie erklärt das Allgemeine, indem sie sich selbst erklärt."

Das beruht ja offenbar darauf, daß ihre Suspension das Allgemeine in Wirklichkeit bewahrt. Und wenn es dann zuletzt heißt, „die berechtigte Ausnahme ist in dem Allgemeinen versöhnt; das Allgemeine ist von Grund auf polemisch gegen die Ausnahme; denn es will sich nichts merken lassen von seiner Vorliebe, ehe die Ausnahme es nicht gleichsam zum Eingeständnis zwingt", „Wenn der Himmel einen Sünder liebt vor 99 Gerechten, dann weiß es der Sünder gewißlich nicht von Anfang an" —, so fühlen wir, daß hier, gerade wie in „Furcht und Zittern", so von der Ausnahme gesprochen wird, daß gleichzeitig von dem für jeden Menschen als Sünder Giltigen gesprochen wird.

III. Der Zusammenhang der Stadien.

Die Sünde.

Dreimal hat Kierkegaard den entscheidenden Konflikt seines eignen Lebens benutzt. Das erste Mal in der Abhandlung über die Antigone[2]), wo die Pietät gegen den Vater, die sein Geheimnis zu verraten verbot, besonders betont wurde. Das zweite Mal wurde er in dem Opfer Abrahams umgedichtet; und in den Variationen über den Meermann wurde die Sünde angedeutet, die in bezug auf Abraham ausdrücklich ausgeschlossen war[3]). Zum dritten Mal, in „der Wiederholung", wird die Unmöglichkeit der Verlobung durch eine bestimmte psychologische Eigentümlichkeit motiviert. Wir wissen, daß alle drei Momente mitbestimmend waren, ohne daß es uns doch möglich ist, ihr gegenseitiges Verhältnis genau anzugeben. Aber allen drei Behandlungen gemeinsam ist die Sorgfalt, mit der Kierkegaard die Sünde umgangen hat. Das hat er getan, um die Suspension so unfaßbar wie möglich zu machen für denjenigen, der nicht ganz persönlich auf die Sünde, als das Entscheidende in seinem religiösen Leben, gestoßen war. Kierkegaard wollte keine „augustinische" Dogmatik schreiben, die ihm Nachschwätzer verschaffen könnte, sondern er wollte die Gedankenschwierigkeiten schärfen, die nur auf dem demütigenden Wege des Sündenbewußtseins gelöst werden konnten. Daß er selbst schon längst im klaren war über den Zusammenhang zwischen dem Christentum und dem tiefen Sündenbewußtsein, haben wir bei der Schilderung seiner

[1]) S. 137. [2]) S. 155. [3]) S. 172.

Jugendentwicklung gesehen. Und gleichzeitig damit, daß er die Schriften über die Doppelbewegung der Unendlichkeit schrieb, tritt in den Tagebüchern die Sünde als das Charakteristische an der christlichen Religiosität immer wieder hervor[1]):

Falls man durch das Bereuen in einem Verhältnis der Liebe zu Gott bleiben kann, so ist es doch wesentlich der Mensch selbst, der alles tut, selbst wenn die Reue in ihrer äußersten Grenze als ein Leiden bestimmt wird. Die Reue ist kein Paradox, aber wo sie aufhört, fängt das Paradox an; darum ist der, der an die Versöhnung glaubt, größer als der am tiefsten Bereuende. Die Reue fängt sich fortwährend in ihrem eignen Garn; denn wenn sie das Höchste, das Einzige in einem Menschen sein soll, das Erlösende, dann wird sie wieder unter der Dialektik stehen, ob sie nun tief genug ist usw.

Hier lesen wir die entscheidende Berichtigung des Gedankens, den wir bei Gerichtsrat Wilhelm fanden, über die Reue als den höchsten Ausdruck der Liebe zu Gott, und wir verstehen, weshalb das, was dem Sünder nottut, ein Paradox ist. Er kann die Gnade ja nicht selbst hervorbringen; ja, nicht einmal die Reue kann er so hervorbringen, daß sie ihn selbst befriedigt. In dieser Beziehung bewegen Kierkegaards Gedanken sich ganz in lutherischen Bahnen. Und es ist auch klar, daß dieses der Doppelbewegung der Unendlichkeit auf die Weise entspricht, daß die Bewegung der Resignation in der Reue als Wurzelgefühl kulminiert, wogegen die Versöhnung durch die Liebe Gottes das positive Verhältnis zum Leben wiedergibt. Die Reue kann zur Not in der Immanenz liegen, d. h. innerhalb der Grenzen dessen, was entstehen kann aus dem eignen, dem Menschengeist innewohnenden Inhalt. Die Versöhnung ist eine Transzendenz, d. h. sie kann nicht durch eigne Kraft der religiösen Innerlichkeit entstehen; sie muß gewissermaßen von außen kommen. Hierdurch hat Kierkegaard sich also den Weg dazu gebahnt, zu verstehen, warum die christliche Frömmigkeit sich nicht mit der eignen, der Menschenseele innewohnenden Mystik begnügen kann, sondern eine historische Offenbarung nötig hat. Die Vergebung der Sünden, die Versöhnung, kann nicht aus dem Bewußtsein des Reuigen entstehen; sie muß gegeben werden. Das Vergessen ist die Wiederholung[2]). Diese Zusammenkettung der Tiefe des Sündenbewußtseins und der Eigentümlichkeit des Christentums als historischer Offenbarung ist Kierkegaards Entdeckung in dieser Zeit, eine Entdeckung, die ungeheuer klärend auf ihn gewirkt hat. Daß die Zusammenkettung auf die Weise vor sich gegangen ist, daß das Sündenbewußtsein der Ausgangspunkt der Bewegung des Denkens ist, folgt aus allem, was wir bisher über Kierkegaard wissen, und es wird mit dürren Worten gesagt, nur daß der

[1]) IV A 116, 112, 192, V A 6, 8, 16, 37, 40. [2]) V B 3, 13 mrk.

Zusammenhang, in dem es Kierkegaard klar geworden ist, zu einer Reihenfolge in der Sache selbst gemacht wird[1]):

Wie die Vorstellung von Gott sich aus dem Menschengeist, durch dessen Verhältnis zu sich selbst und der Welt, entwickelt, so auch die Vorstellung von Christus durch das Sündenbewußtsein. Dies war es, das dem Heidentum fehlte, und nicht so sehr die historische Offenbarung.

Doch diese Verschmelzung auf der Grundlage des tiefen Sündenbewußtseins bekommt eine unerwartete Stärke, indem sie mit einem Gedanken sich verbindet, der seine Wurzel in den Erlebnissen während der Verlobung hat, einem Gedanken, der wie ein lebenzündender Funke wirkt. In seinem Zusammenleben mit Regine hatte er eine unglückliche Liebe von einer eigentümlichen Art erlebt. Das Unglück beruhte darauf, daß die beiden, die in der Liebe Eines waren, durch eine Kluft des Nichtverstehenkönnens getrennt waren, über die die Liebe keine Brücke bauen konnte. Hätte er nun den Glauben gehabt, dann wäre er bei Regine geblieben; dann aber hätte er sich zu ihrer naiv selbstischen Liebenswürdigkeit hinunterbeugen und sie als seine Bürde tragen müssen. Hier schlägt nun der Funke hindurch in der folgenden Tagebuchaufzeichnung[2]):

Je höher ein Mensch über einem andern steht, den er liebt, um so mehr wird er sich (menschlich geredet) versucht fühlen, ihn zu sich emporzuziehen; aber um so mehr wird er sich (göttlich geredet) dazu bewogen fühlen, zu ihm hinunterzusteigen. Das ist die Dialektik der Liebe. Sonderbar genug, daß man dies im Christentum nicht gesehen hat, dagegen fortwährend von Christi Menschwerdung als von einem Mitleiden oder einer Notwendigkeit gesprochen hat.

Somit ist der Sünde wegen zwischen Gott und Menschen ein Unterschied der Unendlichkeit, und infolgedessen ein Leiden des Nichtverstehenkönnens, und Christi Selbsterniedrigung ist Gottes Weise, dieses Leiden zu überwinden. An diesem Faden wird nun mehrere Tagebuchaufzeichnungen hindurch weiter gesponnen. Der Abstand der Sünde und das Leiden des Nichtverstehenkönnens treffen zusammen in dem Gedanken von dem Paradoxen am Auftreten Christi, das ganz dem Paradoxen an Abrahams Glauben entspricht[3]). So hat das Gleichnis, das die Leiden der Selbsterniedrigung Christi illustrieren soll, durch Kierkegaards eigne zentrale Leiden Feuer und Leben bekommen[4]):

Angenommen, es gäbe einen König, der ein Mädchen von niederer Herkunft liebte. Das Herz des Königs war unbefleckt von der Weisheit, die laut genug verkündet wird, war unbekannt mit den Schwierigkeiten, die der Verstand entdeckt, um das Herz zu fangen, und die den Dichtern genug zu schaffen geben und ihre Zauberformulare nötig machen. Sein Beschluß war leicht auszuführen; denn jeder

[1]) IV A 189, V B 3, 2. [2]) IV A 33.
[3]) IV A 47, 62, 103, V A 46. [4]) IV 195.

Staatsmann fürchtete seinen Zorn und wagte nicht ein Wort verlauten zu lassen, und jeder fremde Staat zitterte vor seiner Macht und wagte nicht, die Entsendung von Gesandten mit Glückwünschen zur Vermählung zu unterlassen; und keine im Staube liegende Hofschranze wagte ihn zu verletzen, damit ihm nicht das eigne Haupt zermalmt werde. So möge die Harfe angestimmt werden, des Dichters Sang möge beginnen, alles möge festlich gestimmt sein, während die Liebe ihren Triumph feiert; denn die Liebe frohlockt, wenn sie das Gleiche vereint, aber sie triumphiert, wenn sie in Liebe gleichmacht, was zuvor ungleich war. – Da erwachte eine Bekümmerung in der Seele des Königs; wer sonst träumt dergleichen als ein König, der königlich denkt. Er sprach zu niemandem von seinem Kummer; hätte er es getan, dann hätte wohl jeder Hofmann gesagt: „Ihre Majestät erweisen dem Mädchen eine Wohltat, für die es in seinem ganzen Leben nicht genug danken kann" und damit würde der Hofmann wohl den Zorn des Königs geweckt haben, so daß er ihn wegen Majestätsverbrechens gegen die Geliebte hätte hinrichten lassen; und dadurch hätte er noch auf andre Weise dem König Trauer bereitet. Einsam bewegte er den Kummer in seinem Herzen: ob wohl das Mädchen dabei glücklich werden könne, ob es Freimütigkeit gewinnen werde, sich niemals dessen zu erinnern, was der König eben vergessen wollte: daß er König war und sie ein armes Mädchen gewesen war? Denn würde das geschehen, würde diese Erinnerung in ihr erwachen und bisweilen wie ein begünstigter Nebenbuhler ihre Gedanken von dem König abziehen, sie in die Verschlossenheit heimlicher Sorge hineinlocken, oder würde sie bisweilen an ihrer Seele vorübergehen wie der Tod über das Grab: was war dann die Herrlichkeit der Liebe! Dann wäre sie ja glücklicher gewesen, wenn sie in ihrer Verborgenheit geblieben wäre, geliebt von einem ihresgleichen, genügsam in der ärmlichen Hütte, aber freimütig in ihrer Liebe und frisch und fröhlich von Morgen bis Abend. Welch reicher Überfluß von Kummer steht hier gleichsam herangereift da, unter der Last seiner Früchte beinahe zusammenbrechend, nur auf die Stunde der Ernte wartend, da des Königs Denken die ganze Saat der Bekümmernis ausdreschen wird."

Das Menschwerden dieser göttlichen Liebe ist „die Wiederholung" in der Geschichte; sie ist sowohl die Versöhnung, die größer ist als die Reue, wie das Ideal, das in keines Menschen Herz gekommen war. Doch ist es klar, daß niemand von dieser „Wiederholung" ergriffen werden kann, ohne von den Leiden „des Gottes" ergriffen zu werden, ohne von der Größe des Ideales gerichtet zu werden. Man erinnert sich, wie Agnes in „Brand" begeistert sagt:

Und ein Ahnen mehr als Sehen
Zeigt mir Ihn dort oben stehen,
Wie er niederblickt, das Herz
Voller Liebesglück und Schmerz,
Liebt und mild wie Morgenrot,
Und betrübt doch bis zum Tod.

Und man entdeckt, daß diese Töne von dem Kummer Gottes bei Kierkegaard im voraus überboten sind [1]):

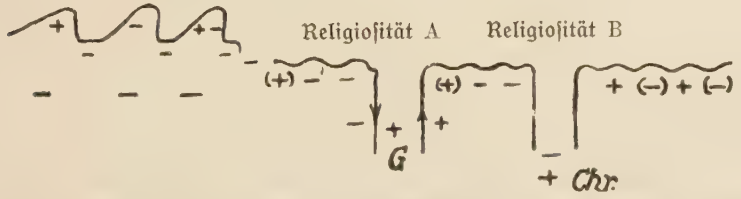
Wer faßt diesen Widerspruch des Kummers: sich nicht zu offenbaren ist der Tod der Liebe, sich zu offenbaren ist der Tod des Geliebten. Welches Leben, eitel

[1]) IV 198, 200, 202.

Liebe und eitel Kummer: die Einheit der Liebe ausdrücken zu wollen und dann nicht verstanden zu werden, das Verderben jedes Einzelnen befürchten zu müssen, und doch nur so einen Einzigen retten zu können; eitel Kummer, während doch Tag und Stunde mit dem Kummer des Lernenden, der sich ihm anvertraut, ausgefüllt ist. . . .

Wenn man eine Eichel in ein irdenes Gefäß pflanzt, dann wird dieses gesprengt; wenn man neuen Wein in alte Schläuche gießt, dann werden diese gesprengt; was wird dann vor sich gehen, wenn der Gott sich in die Gebrechlichkeit eines Menschen hineinpflanzt, wofern er nicht ein neuer Mensch, ein neues Gefäß wird! Aber dieses Werden, wie beschwerlich ist es doch und gleicht einer schweren Geburt!

Hier ist der Wert, von dem die Suspension des Ethischen ausgeht, und der doch alle irdischen Werte bewahrt. Hier ist das, das nur in Furcht und Zittern angeeignet werden kann, weil es das Wunder ist. Und hier ist der Ausgangspunkt einer langsamen Wanderung mit dem Grundgepräge des Leidens. Fügt man nun diese Auffassung des Christentums in das Schema der Stadien, wozu wir schon den Grundriß gezeichnet haben, hinein, dann sieht der Zusammenhang so aus[1]):



Bei dem Übergange von dem ästhetischen zu dem ethischen Stadium haben wir schon verweilt; und bei der Besprechung von Agnete und dem Meermanne haben wir verstanden, wie die Reue den Übergang bildet von diesem Standpunkt zu dem religiösen, wo man das Verhältnis zu dem Absoluten sucht; aber das +, das man glaubt gefunden zu haben, ist Täuschung; denn im Lichte der Offenbarung in Christo zeigt es sich, daß im Grunde des Menschenherzens nur ein − ist. Erst in dem inneren religiösen Verhältnis zu Christus in seiner Versöhnung und seinem Vorbilde ist die geistige Größe zu finden, die einen Menschen gleichzeitig in das rechte Verhältnis zu Gott und zu den ethischen Aufgaben des Lebens stellt; man kehrt zu dem Allgemeinen zurück, dadurch, daß man in das absolute Verhältnis zu dem Absoluten gekommen ist. Doch würde man Kierkegaard mißverstehen, wenn man sich nicht erinnert, daß diese Bewegung sich das ganze christliche Leben hindurch rhythmisch wiederholt, so daß es beständig schwingt zwischen dem Gerichtetsein unter dem Ideal, der Versöhnung bei der „Wiederholung" und der Pflicht dem Ideal gegenüber.

[1]) S. 169, 177.

Das Leiden der Religiosität.

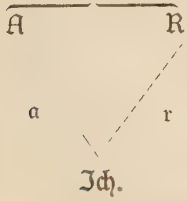
Vergleicht man nun die beiden Gestalten von Religiosität, dann findet man folgenden Gegensatz: während Gott in der ersten Gestalt im eignen Innern des Menschen wohnt, so daß es ihm möglich ist, sein moralisch-religiöses Leben durch innere Selbstbesinnung in Ordnung zu bringen, so ist dieses nicht der Fall in der anderen Gestalt, der spezifisch christlichen, in der das Leben nur gesund werden kann durch das religiöse Verhältnis zu Jesus Christus, d. h. zu einer Offenbarung Gottes in der Geschichte. Bei diesem Unterschied zwischen der allgemeinen menschlichen Religiosität und der christlichen Religiosität, der Religiosität A und der Religiosität B, wie Kierkegaard sie nennt[1]), müssen wir uns nun etwas länger aufhalten. Der Unterschied kann folgendermaßen scharf formuliert werden[2]): die Religiosität A beruht auf der Voraussetzung, daß die Subjektivität die Wahrheit ist, so daß nur eine innere, zentrale Konzentration notwendig ist (+ im Grunde der Seele); wogegen die Religiosität B die Subjektivität als die Unwahrheit voraussetzt, so daß man gerade bei einer Sammlung auf das Allerinnerste in absoluter Entfernung von Gott ist (das − im Grunde der Seele) und ihn nur findet durch das Verhältnis zu Jesus Christus. Wie hat sich nun Kierkegaard das Verhältnis zwischen diesen beiden religiösen Gestalten gedacht? Ist ein Übergang von der einen zur andern möglich?

Wer Kierkegaard verstehen will, muß vor allem mit der Voraussetzung anfangen, die Johannes Climacus an die Spitze seiner langen Auseinandersetzung in der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift" stellt[3]): „Im Verhältnisse zu der ewigen Seligkeit, als dem absoluten Guten, bedeutet Pathos nicht Worte, sondern daß diese Vorstellung den Existierenden in seiner ganzen Existenz umbildet." Das, worauf es in der Welt der Religion ankommt, ist nicht die Aneignung einiger Meinungen, Gedanken oder Worte, sondern die „Umbildung der Existenz". Denn Gott ist nur wirklich Gott für einen Menschen, wenn er dessen ganze Existenz von Grund auf bildet. Macht man sich klar, welchen Sinn das Vorwärtsschreiten der Stadien hat, dann entdeckt man ja auch, daß die Rede ist von einer vorwärtsschreitenden Bewegung in der Tiefe der Seele im Herzen, von der das Leben ausgeht. Da hat das Ethische, da hat die Reue ihren Sitz und durchprägt von da aus die ganze Existenz. Derjenige also, der meint, er glaube an Gott, der aber nicht aus Gottes Wesen heraus lebt, dessen Glaube ist nur eine Einbildung. Der einzig wahre Ausdruck des Glaubens ist das Leben; alle andere Leidenschaftlichkeit auf dem Ge-

[1]) VII 485. [2]) VII 172–74. [3]) VII 335—484.

biete des Glaubens, in den Superlativen der Gefühle und Worte, ist nur eine ästhetische Fälschung. Dieses wird von Kierkegaard für den einfältigen A-B-C-Unterricht angesehen[1]). Wir andern sagen ja auch ab und zu dies Wichtige; das Eigentümliche bei Kierkegaard ist, daß es in jedem Worte, das er sagt, mitgedacht ist. Derjenige, der nicht mit diesem A-B-C-Unterricht vertraut ist, kann sich jeden Versuch, Kierkegaard zu verstehen, sparen. Nicht einen einzigen Satz hat er geschrieben, ohne daß diese Voraussetzung mitgedacht ist; seine ganze Schriftstellerei hämmert sie fest.

Somit beginnt also die Religiosität A mit der Aufgabe, die ganze Existenz nach Gott umzubilden, der im innersten Herzen wohnt; das wahre humane Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist da, wo Gott die absolute Gewalt hat, der Mensch den absoluten Gehorsam. Aber der Mensch lebt nun einmal zugleich in allen irdischen Verhältnissen, für deren Zwecke er wirken soll. Deshalb kann die alles umfassende Lebensaufgabe so formuliert werden: „sich absolut zu dem absoluten Telos (Zweck) und relativ zu dem relativen Telos zu verhalten[2]), indem man in jedem Augenblicke den absoluten Respekt vor Gott hat. Respekt kommt von respicere, zurück schauen. Durch die beigefügte Zeichnung kann die Aufgabe veranschaulicht werden; die Klammer bedeutet, daß eine Handlung der Ausdruck für beide Verhältnisse sein soll, daß z. B. ein Mann mit der Handlung, mit der er die Liebe zu seiner Frau ausdrückt, gleichzeitig auch seinen absoluten Gehorsam gegen Gottes heiligen Willen in diesem Verhältnisse ausdrücken soll. Um diese Aufgabe zu lösen, muß der Einzelne in jedem Augenblick eine Doppelbewegung machen[3]), indem die Resignation ihn von der Macht der endlichen Ziele löst und ihn durch absoluten Gehorsam gegen Gott bindet, sodaß er seine Frau nicht nach ihrem Begriffe von Liebe liebt, sondern nach Gottes Begriff von Liebe[4]).



Die Klosterbewegung des Mittelalters ist unter diesem Gesichtswinkel leicht zu verstehen und der protestantischen Weltlichkeit bei weitem vorzuziehen; jene wollte doch die Resignation im Äußeren ausdrücken, während wir Gott zum Narren haben, oder jedenfalls sehr leicht dazu kommen können. Da steht der Pfarrer und lobhudelt uns, weil wir viel besser sind als das Mittelalter, das der Welt entsagte und ins Kloster ging[5]):

Seine Hochehrwürden schildert uns Menschen (also auch mich, wenn ich der

[1]) VII 339. [2]) VII 347, 352–3. [3]) VII 355. [4]) IX 107 ff.
[5]) VII 362.

gute Zuhörer bin, der annimmt, daß er von mir rede) als so herrlich, als so viel vollkommener, als jene stillen Bewohner des Klosters, daß ich (der ich ja annehme, er rede von mir) ganz beschämt und verlegen und rot im Gesicht werde und mit Verlegenheit sagen muß: „Nein, Hochehrwürden sind wirklich allzu gütig" und fragend aufblicke, um zu sehen, ob es ein Pfarrer ist, der so redet, oder ein Neujahrsgratulant.

Allerdings irrte sich das Mittelalter. Die Aufgabe ist[1]): in den relativen Zwecken grade mit der Absicht zu sein, um durch Entsagen das absolute Verhältnis einzuüben. Das kann aber der nicht, der nicht wenigstens die Bewegung der Resignation machen kann; er ist in der Macht des Relativen. „Die Resignation soll von früh bis spät nachsehen, daß er daran arbeite, die Feierlichkeit zu bewahren, mit der er zum ersten Male existierend die Richtung auf das absolute Telos bekam." „Daraus aber, daß die Aufgabe ist, die absolute Distinktion einzuüben, daraus folgt nicht, daß der Existierende der Endlichkeit gegenüber gleichgiltig wird[2])."

Dieses beständige Nachsehen der Resignation wird nun besonders notwendig, weil jedermann in der verkehrten Richtung anfängt; er verhält sich absolut zu dem relativen Telos, die Welt ist sein Abgott. Jeder, der nur in der Unmittelbarkeit lebt, hat, aus dem Gedankengang heraus, daß es darauf ankommt, glücklich zu werden, sein Seelenleben entscheidend bestimmt in dem Wunsche[3]). Und deshalb ist das religiöse Verhältnis unabtrennlich mit dem Leiden verbunden, das in der Tiefe der Seele entspringt, weil das natürliche, absolute Verhältnis des Wunsches zu den relativen Dingen gebrochen wird. An diesem Leiden kann man erkennen, daß ein absolutes Verhältnis zu Gott da ist. Das wirkliche, menschliche Leben in der Unmittelbarkeit sieht also wie in der folgenden Zeichnung aus, es kann die Aufgabe nicht lösen, wenn nicht das falsche absolute Verhältnis zu dem Relativen gebrochen wird; dieser Bruch ist das Leiden des religiösen Verhältnisses im Innern.

Doch dies Leiden wird noch tiefer dadurch, daß es als Schuld erlebt wird. Der Einzelne kann gar nicht in ein Verhältnis zu Gott kommen, ohne seinen Abstand von Gott als Schuld aufzufassen. Und dies Schuldgefühl liegt an der Wurzel des Lebens, grade weil das religiöse Verhältnis das Leben von Grund auf umbilden will. Während

[1]) VII 351 ff. [2]) VII 358. [3]) VII 375.

dies Schuldbewußtsein das Individuum umschließt, ist es, als ob das Gottesbewußtsein ausgeschlossen würde; und das Schuldbewußtsein beruht doch grade auf dem Gottesbewußtsein, das als Grund des Schuldbewußtseins nicht ausgeschlossen ist, es ist ja grade die Voraussetzung. Wollte man diese religiöse Gestaltung in ihrer äußersten Not zeichnen, so würde das Bild so aussehen: Das Leiden und das Schuldbewußtsein wird von einem ohnmächtigen Gottesbewußtsein getragen; und dennoch bleibt der Mensch mit seinem religiösen Leiden bei diesem ohnmächtigen Suchen in sich gekehrt, weil das nun einmal die unaufgebliche Richtung des religiösen Lebens ist.

Daß das religiöse Suchen innerhalb der menschlichen Möglichkeiten bleibt, drückt Kierkegaard dadurch aus: daß es in der Immanenz bleibt; es ist geradezu ein Ausdruck, den man lernen muß, wenn man verstehen will, was er sagt[1]):

In dem dem Mißverhältnis zugrundeliegenden Verhältnis *[also in dem dem Schuldbewußtsein (−) zugrundeliegenden Gottesbewußtsein (+)]* . . . ist er mit der Seligkeit verbunden, gleichsam durch einen ganz dünnen Faden, vermöge einer Möglichkeit, die beständig zugrunde geht.

In der Religiosität B, der christlichen Religiosität, ist sie zugrunde gegangen (da ist nur −); dies und nichts anderes ist der Sinn, wenn gesagt wird, daß der Mensch geistig nicht aus seinen eignen, inneren religiösen Möglichkeiten lebt, sondern aus Jesus Christus. Mit aller wünschenswerten Klarheit wird das in einem Satze gesagt, der einen verkürzten Ausdruck für den ganzen Inhalt der „Philosophischen Brocken" gibt[2]):

Denn grade daß das Ewige in einem bestimmten Zeitmoment da ist *[nämlich in Christi historischem Dasein]*, drückt aus, daß die Existenz von der verborgenen Immanenz des Ewigen verlassen ist *[daß Gott nicht in dem Innern des Menschen ist]*.

Wenn das Ewige, wenn Gott gefunden werden könnte, indem man nach innen sucht, im Menschenherzen, wenn er in der verborgenen Immanenz gefunden werden könnte, dann gäbe es geistig keinen Sinn, daß man neunzehnhundert Jahre in der Zeit zurückgehen muß, um ihn zu finden. Und daß man ihn so finden soll, das beweist, daß er im Innern nicht anwesend ist, in der Welt nicht immanent ist.

Dieser Gedanke, daß Gott nicht Himmel und Erde in Bewegung setzte, wenn die Welt nicht aus den Fugen gegangen wäre, beherrscht die „Philosophischen Brocken", in denen das Christentum auf die eigen-

[1]) VII 467. [2]) VII 498.

tümlichste Weise konstruiert wird: wie es sein muß, wenn es nicht mit der humanen Religiosität, wie schon Sokrates sie verstand, identisch sein soll. Wenn Sokrates als Lehrer auftrat, da verstand er, daß im tiefsten Verstande der eine Mensch den andern nicht die moralisch-religiöse Wahrheit lehren kann; jedermann muß sie selbst finden, wenn sie als Wahrheit vor ihm stehen soll; Platon drückte das mit dem Worte aus, daß man sich der Wahrheit erinnere; somit war der Wahrheit in der Erinnerung Existenz gesichert; deshalb konnte jeder sie bei sich selbst finden.

Die Religiosität nun, die wie das Christentum, weder bei dem sokratischen als dem höchsten Ausdrucke der humanen Religiosität, stehen bleiben will, noch zu dem Autoritätsstandpunkte zurückkehren will, die muß mit der sokratischen Voraussetzung brechen, daß jeder Mensch in seinem Innern die Wahrheit besitze, daß er das wahre Gottesverhältnis durch sich selbst knüpfen könne, welches durch die Umbildung der Existenz das ganze Leben auf die rechte Weise formt; und anstatt dessen muß sie annehmen, „daß der Mensch in der Unwahrheit ist", d. h. daß die Sünde von einer solchen Tiefe ist, daß der Mensch nicht von selbst ein Gottesverhältnis zustande bringen kann, das ihn in seiner Existenz umbildet. Der Mensch muß in der Sünde gebunden sein. Auf die Weise verstanden fängt das Christentum nicht mit der Voraussetzung an, daß die Subjektivität die Wahrheit sei, sondern mit der entgegengesetzten Voraussetzung, daß die Subjektivität die Unwahrheit sei.

Die unumgängliche Folge dieser Gedanken scheint zu sein, daß der Mensch notwendigerweise in der Sünde ist, ja, daß die Existenz Sünde ist. Indessen ist das nicht Kierkegaards Meinung; niemand hat so wie er dafür gekämpft, die Bürde der Verantwortung zu behalten[1]). Und schon in den „Philosophischen Brocken" hat er diese Folge abwehren wollen durch die kurze, eingeschobene Behauptung, daß der Mensch selbst die Bedingung verspielt hat und sich dadurch Schuld aufgeladen hat[2]); im Schuldbewußtsein ist ausgedrückt der Adel des Menschen: die Freiheit[3]). Und um das festzuschlagen, sodaß jedermann es als Kierkegaards unzweifelhafte Meinung begreifen müsse, hat er gleichzeitig mit den „Philosophischen Brocken" die Schrift „Der Begriff der Angst" herausgegeben, die in diesem Zusammenhange die Bedeutung einer Erklärung hat, wieso die Sünde als Tat der Freiheit aufgefaßt werden kann[4]).

[1]) S. 168. [2]) IV 185, 187. [3]) VII 466.

[4]) T. Bohlin hat Recht, wenn er in „Kierkegaards dogmatiska åskådning" 1925 betont, daß die Tendenz in den „Philosophischen Brocken" der im „Begriff der Angst" entgegengesetzt ist, aber er hat kaum Recht darin, daß Kierkegaard das nicht selbst bemerkt hat. Vgl. Teol. Tidsskrift 1925, 292ff.

Schuldig? – Nicht schuldig?

Die erste Schrift, die also die Sünde direkt einführt, sind die „Philosophischen Brocken", und dementsprechend sind auch die erbaulichen Reden, die gleichzeitig mit den früheren pseudonymen Schriften herauskommen, in einer solchen Ferne gehalten, daß die Sünde nicht erwähnt wird; dagegen ist von dem Bruch der Resignation mit der Zeitlichkeit die Rede, und, an zwei Stellen, von der Doppelbewegung der Unendlichkeit. Erst in der Sammlung, die 1844 herauskam, zwei Monate nach den „Brocken", handeln zwei von den vier Reden von der Sünde, und zwar so, daß man überall die Selbstschilderung herausspüren kann.

Einen eigentümlichen Versuch in anatomischen Studien bei dem Übergange von der Religiosität A zu der Religiosität B machte Kierkegaard im dritten Teile der „Stadien auf dem Lebenswege": „Schuldig? – Nicht Schuldig?". Dies „psychologische Experiment" ist eine erstaunlich genaue Benutzung seiner eigenen Verlobungsgeschichte. Die äußere Form des Experimentes ist ein Tagebuch, das vom Grunde des Söborger Sees aufgefischt worden ist. Das Tagebuch enthält abwechselnd Erinnerungs-Aufzeichnungen über die Verlobungszeit selbst, die der Annahme nach ein halbes Jahr dauerte, und Reflexionen aus dem darauf folgenden Jahr, also ein halbes Jahr nach dem Bruche. In diesem zweiten Jahre erinnert sich der Quidam[1]) des Experimentes an die Verlobungszeit, an ihre Hoffnung, ihre Verzweiflung und an die letzten zwei Monate, wo er den Betrug durchführte; das wird dargestellt in Stücken, die am Morgen geschrieben sind. Doch dahinein schlingen sich Tagebuchaufzeichnungen, die mitternachts geschrieben sind, wo er das Geschehene dreht und wendet, um dessen mögliche Folgen für das junge Mädchen zu erwägen, und wo er prüft, wie schwer seine Verantwortung wiegt. Zu diesen Mitternachts-Aufzeichnungen gehören auch noch sechs eingelegte Stücke, deren Zusammenhang mit dem Übrigen recht lose zu sein scheint. Indessen haben die Forscher immer mehr eingesehen, daß diese sechs Stücke insgesamt Umdichtungen der Umstände in des Vaters und seinem eignen Leben sind, die vor allem andern die schweren Schatten über sein ganzes Dasein legten. Deshalb haben wir sie auch im ersten Teil dieses Werkes benutzt[2]). Auf diese verschleierte Weise wird die Sünde angedeutet. Übrigens hat Kierkegaard gerade mit Hinblick auf das, was er anatomisch verdeutlichen wollte, vermieden, Quidams Tragödie als Folge früherer Sünde zu schildern[3]). Deshalb wird der Konflikt, der nur auf religiösem Wege gelöst werden kann, durch den psychologischen

[1]) Einer (Lateinisch). [2]) s. S. 100 Anm. 2. [3]) VI 400.

Gegensatz zwischen Quidam und dem jungen Mädchen konstruiert[4]), zwischen seiner verschlossenen, reflektierenden Schwermut mit dem sympathetischen Leiden und ihrer unmittelbaren, naiv selbstsicheren liebenswürdigen Lebensfreude.

Abgesehen davon, daß Kierkegaard die Bedeutung übergangen hat, die die Sünde der Vergangenheit in der Krise seiner eignen Verlobung hatte, folgen sicher die Morgen-Aufzeichnungen der Wirklichkeit ziemlich genau. Wiewohl Quidam gewissenhaft überlegt, ob er sich verloben darf, entdeckt er doch nachher, daß es seine unverzeihliche Sünde ist, daß er sich überhaupt verlobt hat. Er hatte geglaubt, daß er die Schwermut und das Geheimnis, das sie verbirgt, für sich behalten könne; doch jetzt sieht er ein, daß es sich nicht machen läßt; denn durch die Trauung erhält die Verbindung eine religiöse Weihe, die zu voller Offenheit verpflichtet. Sein Versuch, ihr seine eigentümliche, tiefe und tief reflektierte Religiosität beizubringen, erweist sich als ganz hoffnungslos; und bei seiner Natur würde eine Ehe zwischen ihnen keine Ehe werden[1]), weil das Religiöse und das Erotische in ihm keine innere Einheit eingehen können. Er wagt es nicht sie zu lieben nach ihrer Vorstellung davon, was Liebe ist, sondern nach Gottes Vorstellung davon; für ihn ist Gott einem Menschen am nächsten auf dem weiten Umwege der Resignation[2]), aber was sie betrifft, kann er gut einsehen, daß sie mit Recht einen so unbeschreiblichen Anspruch an das Leben hat[3]).

Hier ist der Rapport. Es ist ein junges Mädchen, das im übrigen mit weiblicher Liebenswürdigkeit glücklich ausgestattet, Eines nicht hat: religiöse Voraussetzungen . . . für sie ist Gott ungefähr das, was man sich unter einem älteren gutmütigen Onkel denkt, der für gute Worte alles macht, wie das Kind es will. Darum hat man auch diesen Onkel unendlich lieb. Man hat zugleich eine gewisse unerklärliche Ehrfurcht vor Gott, die nicht zu mehr wird. Wenn man andächtig in der Kirche sitzt, so ist das, rein ästhetisch betrachtet, ein anmutiger Anblick. Aber Resignation, unendliche Resignation, ein Verhältnis des Geistes, ein absolutes Verhältnis des Geistes zum Geiste, davon ist keine Rede.

Unter diesen Umständen kann er nicht die Sorglosigkeit erlangen um die Liebe rein erotisch auszudrücken[4]):

Vom ersten Anblick an, in der ganzen Zeit, wo sie in der Hoffnung Gegenstand meiner Liebe war, habe ich sie mir tot denken können, ohne meine Fassung zu verlieren. Ich hätte Schmerz gefühlt, vielleicht mein ganzes Leben lang, aber das Ewige wäre gleich bei mir gewesen, und das Ewige ist mir das Höchste. Nur so kann ich verstehen, daß man sich liebt. Im Bewußtsein der Ewigkeit, in der Unendlichkeit sind beide Teile frei, und diese Freiheit haben beide, während sie

[1]) Vgl. S. 100. [2]) VI 195. [3]) VI 209, 223.
[4]) VI 227, 299.

einander lieben. Diese höhere Existenz beschäftigt sie gar nicht. Ist dann unser Verhältnis der Entwurf zu einer Ehe?

Es sind ja nicht Dogmen oder etwas derartiges, das trennend zwischen ihnen steht, sondern, daß dem einen das Verhältnis zu Gott seine Existenz von Grund auf umbildet und derart umbildet, daß sogar die Liebe und der Tod des Geliebten zu etwas Relativem herabgesetzt ist, während dem andern die Liebe das Absolute ist und Gott das Mittel; und am meisten erschreckt ihn, daß sie es wagt, den Namen Gottes zu brauchen, um ihn an sich zu binden. Die Schilderung ist darauf angelegt, den Leser selbsttätig zu machen; denn wer in der ganzen Welt kann den Leser der Verantwortung entheben, selbst zu entscheiden, welche Religiosität die richtige ist, die mit der Doppelbewegung der Unendlichkeit, oder die ohne die Doppelbewegung der Unendlichkeit? Quidams Urteil über sie ist übereinstimmend mit Kierkegaards Urteil über die Kirche. Und was für eine objektive Instanz gibt es, die den Streit schlichten kann, insofern er nur auf diesem Gegensatz beruht?

Während Quidam in den Morgenstücken über die Art des Verhältnisses und den wirklichen Gegensatz vollständig im klaren ist, sind die Mitternachts-Reflexionen vom folgenden Jahre voll Leiden, weil er selbst bei äußerster Reflexion nicht imstande ist, zur Klarheit durchzudringen. Frater Taciturnus, der Verfasser der Leidensgeschichte, macht in dem Geleitworte an den Leser, mit dem die Schrift schließt (§ 4) darauf aufmerksam, woran das liegt. Quidam trägt zum Teil selbst die Schuld an dem Undurchdringlichen, sofern er den Betrug zwischen sich und das junge Mädchen gestellt hat. Sie hat ja so keinen Einblick in das wahre Verhältnis bekommen; ein solcher Einblick hätte vielleicht einen Quell tieferer Sympathie geöffnet, der ihr dazu hätte helfen können, in religiösem Selbstverständnis ihn aufzugeben. Er kennt sie also nicht, und deshalb kann seine Reflexion mit allen Möglichkeiten sich tummeln, ohne festen Fuß fassen zu können. Und dies Sich-Verirren in den Reflexionen läßt ihn die innere Durchsichtigkeit nicht gewinnen, die nötig wäre, um durch die Selbsteinkehr der Reue das Gottesverhältnis der Sündenvergebung zu erreichen. In Kierkegaards eignem Leben glückte diese Einkehr in sich selbst. Trotz aller inneren Unruhe hatte er in der Tiefe einen „Bund der Tränen mit Gott"; doch dies beruhte zugleich darauf, daß für ihn der Weg der Reue selbstverständlich genug war; denn seine Sünde in der Jugendzeit war da, und sie war an dem Leiden der beiden mit schuldig. „Für uns andere geht es leicht genug." Deshalb lag Entschlossenheit in der Art und Weise wie er den Weg fand. Inbezug auf Quidam war die

Schwierigkeit auf der einen Seite die, daß keine Sünde aus der Vergangenheit ihn in die Enge trieb, mit Ausnahme eben dessen, daß er sich verlobt hatte; doch das hatte er ja mit der größten Gewissenhaftigkeit getan. Und ob er Schuld war am Tode oder Wahnsinn eines andern Menschen oder etwas anderem unausdenklich Schrecklichem, das wußte er ja noch nicht. So bleibt seine Reflexion an der Frage hängen: Schuldig? — nicht schuldig?, und er kann die Entschlossenheit nicht gewinnen, die zu dem entscheidenden Durchbruch in die Religiosität der Sündenvergebung nötig ist. Durch diese Zurechtlegung hat Kierkegaard die Möglichkeit erlangt, die Krise zu verlängern und die seelischen Bewegungen zu vergrößern, so daß sie seelenanatomisch beobachtet werden können. Das Grenzgebiet zwischen den beiden Arten von Religiosität ist abgemessen.

Daß das Leiden in den Mitternachtreflexionen so tief wird, steht auch damit in Verbindung, daß Quidam sich noch immer im Wunsche jung erhält. Die Liebe hat nicht aufgehört; sie ist suspendiert; und das zeigt sich darin, daß er unter allen Möglichkeiten stets auch die festhält, daß eine Ehe sich doch noch verwirklichen lasse; insofern ist nicht bloß Resignation da, sondern auch eine Doppelbewegung der Unendlichkeit in rudimentärer Form; im Wunsche und in der Hoffnung wider alle Möglichkeit wird die Zeitlichkeit festgehalten[1]). Ja, er kauft sogar im Gedanken an die Möglichkeit eines gemeinschaftlichen Heimes alle Dinge doppelt.

Denn letztlich kann Quidam die Möglichkeit einer geistigen Gemeinschaft nicht aufgeben[2]):

> Ohne besondere Menschenkenntnis zu besitzen ist das mein Trost gewesen und sozusagen mein Sieg über das Leben, in welchem ich von den Verschiedenheiten des Lebens ausruhte, daß man von jeder Individualität das Religiöse verlangen könne. Und doch bin ich hier auf eine Individualität gestoßen, von der ich nicht weiß, ob ich es verlangen darf, ob ich damit nicht unrecht tue.

Wir stehen hier vor etwas, das sehr tief bei Kierkegaard verankert ist. Mit all seinem Geistes-Aristokratismus verband er einen außerordentlich tiefen Sinn für die Gemeinschaft aller Menschen im Religiösen; es war ihm eine Freude zu wissen, daß im Innern völlige Gleichheit war. Und deshalb war es ihm ein tiefer Kummer, wenn er im Verhältnis zu Regine und später im Verhältnis zur Kirche erlebte, daß es eine Grenze des Nichtverstehen-Könnens gab, die die Liebe vergebens zu überschreiten suchte; seine Polemik entsprang einer noch tieferen Sympathie. „Wenn ich sympathetisch leide, gehe ich irre“[3]). Sich nicht verständlich machen zu können und die Sympathie

[1]) VI 245—6, 214, 276. [2]) VI 225—6, vgl. 286, 294. [3]) VI 250.

der Liebe zu besitzen, — diese Vereinigung erzeugt Leiden bei Menschen — und bei Gott.

Der Humor.

Während Kierkegaard in der „Wiederholung" sich in zwei Personen gespalten hatte, von denen die eine litt und die andere Beobachter war, ist der Quidam der Leidensgeschichte die Einheit der beiden Personen. Gleichzeitig damit, daß er in seinem Gewissen unter allen Selbstvorwürfen der Reflexion leidet, kann er ganz objektiv und nüchtern sich selbst beobachten. Und unter der objektiven Selbstanalyse des Verstandes sieht er völlig ein, daß er wahrscheinlich furchtbar übertreibt, wenn er ihren verzweifelten Ausruf, „daß es ihr Tod sein werde", anstarrt, und wenn er sich aus diesem Grunde eines Mordes oder desgleichen schuldig fühlt; es ist vielleicht nur ein Ausbruch des augenblicklichen Kummers; und sie verwindet es vielleicht recht bald. Alle diese Gedanken hat er auch, aber aus einem ritterlichen Gefühle für sie schiebt er sie beiseite: sie können ihn nicht der schwersten möglichen Verantwortung entheben. Das tritt grell hervor in dem kurzen im voraus entworfenen Resumé der langen Selbstquälereien[1]):

Wie steht's! Meine Lebensanschauung war, daß ich meine Schwermut in meiner Verschlossenheit verbarg. Es war mein Stolz, daß ich es tun konnte, mein Entschluß, bis zum Äußersten damit fortzufahren. Ich bin gestrandet. Woran? An dem Mißverhältnis der Individualitäten und der Trauung, die kraft dieses Mißverhältnisses Einspruch erhob. Worin besteht die Verwirrung meines Lebens? Darin, daß der Satz: ultra posse nemo obligatur[2]), seinen Sinn verlor. Was ist meine Schuld? Daß ich mich in etwas hineingewagt habe, was ich nicht verwirklichen konnte. Was ist mein Vergehen? Daß ich einen Menschen unglücklich gemacht habe. Inwiefern unglücklich? Möglicherweise so, daß ich einen Mord auf meinem Gewissen habe, ihrer Aussage zufolge und kraft der Möglichkeit. Was ist meine Strafe? Dies Bewußtsein auszuhalten. Was ist meine Hoffnung? Daß eine barmherzige Weltlenkung in der Wirklichkeit die Strafe mildern wird, indem sie ihr hilft. Was sagt mein Verstand über sie? Daß es nicht gerade wahrscheinlich ist, daß das Schlimmste geschehe. Was folgt daraus für mich? Gar nichts. Eine ethische Verpflichtung kann durch keine Wahrscheinlichkeitsrechnung gemessen werden, sondern nur indem man die äußerste Möglichkeit der Verantwortung auf sich nimmt.

Ganz possierlich klingt es: „Daß es nicht gerade wahrscheinlich ist, daß das Schlimmste geschehe." Das erinnert an Constantin Constantius's ironischen Spott in der „Wiederholung". So oft Quidam dabei verweilt, sieht er auch selbst, gleichzeitig mit seinem Leiden, das Komische an der ganzen Situation, und seine zentrale Lebensstimmung ist in solchen Augenblicken eine Verschmelzung des Tragischen und des Komischen[3]). Was er aber selbst als sein besseres Ich ansieht, wählt aus dieser Verschmelzung das Leiden und bleibt in ihm.

[1]) VI 367. [2]) Über sein Vermögen hinaus ist niemand verpflichtet. [3]) VI 393.

Es hat Kierkegaard viel daran gelegen, dies hervorzuheben. Und daran knüpfen sich weitläufige Betrachtungen, die in einem Verständnis ausmünden für das Tragische und das Komische in deren Wechselbeziehung und für die Bedeutung ihrer Verschmelzung in jener Grundstimmung des Lebens, die Kierkegaard den „Humor" nennt. Diese Betrachtungen finden wir hauptsächlich in dem Geleitworte des Frater Taciturnus an den Leser und in der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift".

Worauf beruht der plötzliche Ausschlag des Komischen in dem Satze: daß es nicht grade wahrscheinlich ist, daß das Schlimmste geschehe? Er beruht darauf, daß der Grundwiderspruch in seinem Leben plötzlich abgebrochen wird, und daß im Vordergrunde des Bewußtseins ein schmerzloser Ausweg aus der Situation zum Vorschein kommt, dessen Leichtigkeit sich von dem tragischen Hintergrunde abhebt; es wird alles Scherz, während der Ernst doch bestehen bleibt. Das Tragische ist somit die zentrale Disharmonie des Lebens und Leidens. Sie ist an und für sich ein Doppelklang, weil in der Tiefe der Seele ein unveräußerlicher Anspruch auf Harmonie wohnt. Und die Tragödie wirkt versöhnend, wenn diese Harmonie durch das Leiden und den Tod erreicht wird. Das Komische entsteht durch einen schmerzlosen Widerspruch. „Der rastlose Vielgeschäftige" in Holbergs Komödie macht einen lächerlichen Eindruck auf den Zuschauer, weil all das Entsetzliche sich in Nichtigkeiten auflöst. Ebenso wenn jemand mit Würde und Feierlichkeit anfängt: ich möchte mein Leben darauf wagen, — und fortfährt: daß reichlich für einen Groschen Gold auf dem Einband dieses Buches ist[1]).

Kierkegaard, der eine ganze Sammlung von Beispielen des Komischen hat, führt auch zahlreiche Beispiele von Humor als Grundstimmung des Lebens an. In einer Gesellschaft äußerte eine junge Frau ihren Schmerz über das Leben und pries die glückliche Kindheit; im selben Augenblick beugte sie sich und küßte ihr Töchterchen auf die Wange. Ein anwesender Herr sagte, auf eine Art und Weise, die die tiefste Sympathie mit der jungen Frau ausdrückte: „Ja, und vor allem das Glück der Kindheit, Schläge zu bekommen." Johannes Climacus weiß, daß diese Replik Doppelklang hatte. Die Leichtigkeit, mit der das Kind mit der Schuld fertig wird, zeichnet sich auf dem Hintergrunde eines tiefen religiösen Schmerzes über die Unendlichkeit der Schuld ab. In einer solchen Replik steckt ein tiefer Humor, weil sie in der Form des Scherzes dem tiefsten Ernst des Lebens Ausdruck gibt. An einer andern Stelle erwähnt Kierkegaard, daß er den Menschen

[1]) VII 447 ff.

das Christentum so schwer wie möglich machen will, so, daß er den Johannes Climacus scherzend erzählen läßt, wie er vor vier Jahren in dem Fredriksberger Garten saß und mit einer Zigarre im Munde faulenzte und darüber nachdachte, wozu ein solcher Taugenichts eigentlich sein Leben nützen solle. Die Zeit war ja so reich an Wohltätern, die sowohl durch Erfindungen wie durch Schriften dafür sorgten, daß alles leicht wurde[1]).

Da fährt plötzlich folgender Gedanke durch meine Seele: Du mußt etwas tun, aber da es für deine beschränkten Gaben unmöglich sein wird, etwas leichter zu machen, als es geworden ist, so mußt du es mit derselben menschenfreundlichen Begeisterung wie die andern auf dich nehmen, etwas schwerer zu machen. Dieser Einfall gefiel mir außerordentlich und gab mir zugleich den schmeichelhaften Eindruck, daß ich für mein Streben von der ganzen Gemeinde geliebt und geachtet werden würde. Wenn sich nämlich alle vereinigen, um auf alle Weise alles leichter zu machen, dann bleibt nur eine Gefahr möglich, die nämlich, daß die Leichtigkeit so groß wird, daß sie allzu leicht wird; dann bleibt nur ein Mangel übrig, wenn auch noch nicht empfunden: daß man die Schwierigkeit vermissen wird. Aus Liebe zu der Menschheit, aus Verzweiflung über meine peinliche Lage, nichts ausgerichtet zu haben und nichts leichter machen zu können, als es gemacht ist, aus wahrem Interesse für die, die alles leicht machen, verstand ich es als meine Aufgabe: überall Schwierigkeiten zu machen.

Ein Beispiel des Humors mit einer andern Klangfarbe wollen wir der langen Beichtrede entnehmen, in der Kierkegaard von den hoffnungslosen, andern unbekannten Leiden spricht[2]):

Allein wie sollen wir von dem reden können, was möglicherweise existiert, was sich aber in die Verborgenheit zurückzieht, und so reden, daß der Leidende die Beschreibung anerkennen würde, daß er von unserer geschäftigen Rede vom Leiden sich nicht verletzt und ungeduldig wegwenden würde, weil wir nicht vermögen oder keine Zeit haben, uns in die Leiden hineinzudenken. Laß uns denn in der Beschreibung womöglich dem Leidenden nach dem Munde reden, und gebe Gott, daß die Rede ihm dabei zu Herzen reden möge. Gesetzt, die sprachlosen Tiere könnten dennoch Gedanken haben, könnten sich einander verständlich machen, nur daß wir sie nicht verstehen könnten, laß uns das annehmen! Es sieht ja beinahe so aus, denn wenn das Pferd des Bauern in der Sommerszeit auf der Wiese steht und den Kopf in den Nacken wirft oder schüttelt: ja niemand kann doch mit Bestimmtheit wissen, was es bedeutet, oder wenn die beiden, die miteinander zusammen im gleichen Joch ziehend durchs Leben gehen, wenn sie in der Muße der Abendstunde sich in Vertraulichkeit einander nähern, wenn sie sich gleichsam umarmen, wenn sie sich gleichsam liebkosen, sich durch die Bewegung des Kopfes hätscheln, oder wenn die freilaufenden Pferde sich rufen, daß der Wald widerhallt, wenn sie sich auf den Weiden zu großen Scharen wie zu einer Versammlung sammeln — nimm an, daß sie sich wirklich miteinander verständigen können. Aber da gab es ein Pferd, das für sich selbst ging. Wenn es nur den Ruf hörte, wenn es sah, daß die Herde sich in der Abendstunde versammelte, wenn es verstand, daß sie jetzt eine Versammlung halten wollten: dann kam auch dies Pferd herangelaufen, damit es vom Leben und dessen Verhältnissen etwas zu wissen

[1]) VII 255. [2]) VIII 201.

bekäme. Es gab genau darauf Acht, was die älteren erklärten, wie kein Pferd sich glücklich preisen solle, ehe es gestorben sei, wie das Leben keines Geschöpfes so den traurigsten Wechselfällen ausgesetzt sei wie das des Pferdes, und dann ging der ältere die mannigfachen Leiden durch, Hunger und Kälte zu leiden, sich beinahe zu Tode zu rackern, die Fußtritte eines grausamen Kutschers zu ertragen, von unverständigen Herren mißhandelt zu werden, Herren, denen man nichts recht machen kann, die dem Pferd die Schuld und die Strafe für ihren eignen Unverstand geben, um dann zuletzt im Alter im Winter in die kahlen Wälder hinausgejagt zu werden. Und darauf war die Versammlung zu Ende, man verabschiedete sich, und jenes Pferd, das so froh dahergelaufen kam, ging betrübt hinweg, „wenn das Herz bekümmert ist, dann fällt auch der Mut" (Spr. 15, 13). Es hatte wohl verstanden, was erklärt wurde, von *seinem* Leiden aber war nicht das leiseste Wort gesprochen worden. Doch jedesmal, wenn es merkte, daß die andern Pferde in die Versammlung eilten, kam es froh herangelaufen, immer hoffend, daß jetzt davon die Rede sein würde, und jedesmal, wenn es gehört hatte, ging es betrübt davon. Es verstand besser und besser, worüber die andern sprachen, sich selbst aber verstand es weniger und weniger, gerade weil die andern es gleichsam ausschlossen, ob es auch dabei war.

Der Vordergrund, das Pferd, ist hier ganz durchschienen von dem Tragischen, das den Hintergrund bildet; und doch, das Bild mildert gleichsam das Leid durch den Scherz; so, daß das Lächeln für einen Augenblick die schwere Bürde leicht zu tragen hilft, daß es Sanftmut lehrt. Es ist nicht der objektive ruhige Humor der Betrachtung; ein Leidender ist es, der einen schmerzdurchwobenen Humor erlebt, ein Zusammenspielen des Lächelns und des Tragischen. Eine recht lustige humoristische Situation kann aus verschiedenen Stellen bei Kierkegaard erschlossen werden[1]). Kierkegaard ist bei dem Arzt und schildert sein tiefes Leiden. Überwältigt von der Selbstbeschauung des Mannes, antwortet der Arzt: „Um Gottes willen, Mann, arbeiten Sie!" Kierkegaard erzählt ihm nun, wie angestrengt er arbeitet. Der Arzt antwortet: „Ach, dann liegt es ja daran, Sie arbeiten zu viel."

Diese paar Beispiele könnten aus Kierkegaards Schriften ins Unendliche vermehrt werden. Man hat Kierkegaard den Meister der Ironie genannt; das ist einfach falsch; er ist der große Humorist; die bloße Rechenschaft über all die wunderbaren Wege, auf denen er das Lächeln benützt um den tiefsten Ernst zu mildern, würde eine Arbeit sein, die des feinsten Ästhetikers Dänemarks würdig wäre. Die Beispiele haben indessen auch beleuchtet, daß dieser Einklang des Tragischen und des Komischen, den der Humor darstellt, etwas sehr verschiedenartiges sein kann; er kann den Schmerz ganz durchscheinen lassen; er kann den Zustand der objektiven Zurückgezogenheit bezeichnen, in dem man wie ein Unbeteiligter auf das Ganze herabblickt, er kann auch zwischen beiden Arten schwingen; und er kann die Gestalt sein, unter

[1]) X² A 538, VII 391—92.

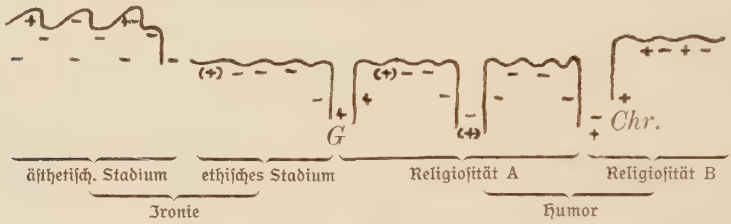
welcher der Mann, der das Leiden durchgekämpft und die religiöse Erlösung gewonnen hat, sich seiner Leiden erinnert und sich andern mitteilt, weil er sein Innerstes nicht direkt mitteilen kann oder will. Kierkegaards eigener Humor ist gewissermaßen ein Zwischending zwischen dem schmerzerfüllten und dem verhöhnten Humor, weil er in Bewegung ist, von der hinter ihm liegenden Resignation fort, und auf die noch ersehnte „Wiederholung" zu. Eine besondere Bedeutung in Bezug auf die Art des Humors hat es, ob der Redende in einem gespannten Zustande ist, auf das Handeln vorwärts gerichtet, sodaß das Leiden eine gegenwärtige Wirklichkeit ist, oder ob er sich sozusagen auf das positiv Religiöse in der Seele stützt, das trotz allem da ist und das Leiden und Schuldbewußtsein überhaupt möglich macht; ob er also (s. o. S. 199) persönlich in dem existentiellen − oder in dem zugrundeliegenden + lebt. Bei dieser Mannigfaltigkeit wird der Humor etwas Bewegliches mit einer ganzen Stufenfolge von Gestalten, von der Ironie an bis zu dem im Kampf errungenen Christentum hin. Quidam liegt also vorwiegend in dem existentiellen −. Kierkegaard ist, trotz allem, durch das zugrundeliegende + und durch die Erwartung der Wiederholung beruhigt. Johannes Climacus ist in einer besonderen Art von Skepsis stecken geblieben, die doch nicht so radikal ist, daß sie den religiösen Hintergrund auslöscht. Wäre letzteres der Fall, darn würde zum Vorschein kommen, was er selbst als den unreifen Humor brandmarkt, der Humor, der keinen geistigen Wert besitzt und deshalb unberechtigt ist. Der Humor des Frater Taciturnus ist rein beobachtend, aber mit religiösem Interesse; doch im Gegensatz zu Quidam sieht er das Tragische und das Komische im Gleichgewicht, nicht mit dem Übergewicht des Tragischen, in dem Quidam vorsätzlich lebt. Der Meister des Humors hat also eine ganze Stufenfolge von Verfassern gedichtet, deren Wesen Humor ist, und deren Unterschied auf einem Unterschied der Richtung beruht, ob er mehr aktiv, auf die Existenz zu, gerichtet ist, oder mehr passiv, der Erinnerung, im griechischen Sinne, und der Betrachtung zugewandt. Die Bedeutung des Humors in Kierkegaards Reihenfolge der Stadien, ist folgende: ebenso wie die Ironie sich als Übergangsstadium (Confinium) zwischen das ästhetische und das ethische Stadium (S. 169) hineinschob, so schiebt der Humor sich zwischen das religiöse und das christliche hinein, indem er die ganze Entwicklung des religiösen Menschen in verschiedenen Tonarten begleitet. Diese Auffassung, die in Dr. J. Schousboes Abhandlung[1]) geltend gemacht

[1]) J. Schousboe: Om Humorbegrebet hos Sören Kierkegaard. Beim Nachweis des Gleitenden im Humorbegriff (S. 292 ff.) ist es gelungen, die dem Anschein nach widersprechenden Aussprüche über das Verhältnis des Humors zum Religiösen zu vereinigen, aber der Verfasser hat nicht gesehen, daß eine radikale Skepsis den berechtigten Humor zerstören würde.

worden ist, wird den scheinbar sich widersprechenden Aussagen über den Humor bei Kierkegaard gegenüber Genüge tun können.

Das Christentum.

Wir haben jetzt diese Erläuterung des Verhältnisses zwischen der Religiosität A und der Religiosität B zu Ende gebracht und kehren nun zu dem Zusammenhang zwischen den Stadien zurück.



Auf dieser Zeichnung ist die Religiosität A in zwei Teile gespalten, und der Unterschied beruht auf dem Grade des Leidens und des Schuldbewußtseins; in der zweiten Gestalt ist das Schuldbewußtsein radikal geworden, ohne doch das dem Schuldbewußtsein zugrundeliegende Gottesbewußtsein zunichte zu machen. Die Zwischenstadien, die Ironie und der Humor, sind auch angegeben, und als bewegliche Stadien bezeichnet. Bedenkt man, daß die erste Gestalt des religiösen Stadiums eigentlich gar nicht Wirklichkeit werden kann, weil sich das Leiden sofort einstellt, dann wird es klar, daß die Ironie dicht an den Humor grenzt. So sind die Jugendspekulationen über die Ironie und den Humor in der Totalität der Stadien zum Abschlusse gebracht.

Man muß indessen beachten, daß der Übergang zu der Religiosität B, d. h. zum Christentum, so geschieht, daß sowohl das christliche Sündenbewußtsein (−) wie die christliche Erlösung (+) von Christus ausgeht; es ist nicht schlechthin die Reue bei der Religiosität A, die die Lebenswurzel des Gottesbewußtseins zernagt. Kierkegaard betont immer mehr, daß der Mensch nicht einmal von selbst wissen könnte, daß er in der Unwahrheit ist; wenn es keine christliche Offenbarung gäbe, würde der Mensch bis zum Äußersten in der Religiosität A bleiben, weil es paradox ist von der „Immanenz", d. h. von dem Gottesbewußtsein im Innern der Persönlichkeit, in ein religiöses Leben hineinzuspringen, wo man aus etwas lebt, das der Geschichte angehört. In den „Philosophischen Brocken" trifft man noch Unsicherheit, sodaß die Meinung Johannes Climacus' zweifelhaft ist. Zuerst[1]) sagt er, daß der Lernende, auf sich selbst angewiesen, — sodaß allein der Gott Veranlassung wäre — wissen könnte, daß er in der Unwahrheit

[1]) IV 184.

ist; aber später[1]) erfahren wir: „Nur um zu wissen zu bekommen, daß der Gott das [von den Menschen] Verschiedne ist, bedarf der Mensch des Gottes." Die letzte Betrachtung ist die herrschende geworden; in der „Krankheit zum Tode" wird überall ausgesprochen, daß das Sündenbewußtsein aus der Offenbarung kommt[2]). Da es den Eindruck macht, als wäre Kierkegaards Meinung über diesen Punkt im schlechten Sinne dogmatisch, müssen wir seine Meinung veranschaulichen, indem wir uns in die Bewegung selbst vertiefen, so wie sie uns am Anfange der „Taten der Liebe" entgegentritt[3]).

Wenn es so wäre, wie die eingebildete Klugheit, die stolz darauf ist nicht betrogen zu werden, meint, daß man nichts glauben soll, was man nicht mit seinem leiblichen Auge sehen kann: dann sollte man vor allen Dingen unterlassen, an die Liebe zu glauben. Und wenn man das täte und es aus Furcht davor, betrogen zu werden, täte, wäre man dann nicht betrogen? Man kann ja auf mancherlei Weise betrogen werden; man kann betrogen werden, wenn man das Unwahre glaubt, aber man wird doch wohl auch betrogen, wenn man das Wahre nicht glaubt . . . Und welcher Betrug ist wohl der gefährlichste! . . .

Sich selbst um die Liebe zu betrügen, ist das Entsetzlichste, ist ein ewiger Verlust, für den es keinen Ersatz gibt weder in Zeit noch Ewigkeit. Denn wenn sonst inbezug auf die Liebe davon die Rede ist, daß man betrogen wird, dann steht bei aller Verschiedenheit im einzelnen der Betrogene doch in einer Beziehung zur Liebe, und der Betrug besteht nur darin, daß sie nicht da ist, wo man dachte; wer aber sich selbst betrügt, hat sich selbst von der Liebe ausgeschlossen und schließt sich von ihr aus. Man redet auch davon, vom Leben oder im Leben betrogen zu werden; wer aber selbstbetrügerisch sich selbst um das Leben betrog, dessen Verlust ist unersetzlich. Selbst für den, der das ganze Leben hindurch vom Leben betrogen wurde, kann die Ewigkeit reichlichen Ersatz aufbewahren, wer aber sich selbst betrog, hat sich selbst verhindert, das Ewige zu gewinnen. Derjenige, der grade durch seine Liebe ein Opfer menschlichen Betruges wurde, ach, was hat er doch eigentlich verloren, wenn es sich in der Ewigkeit herausstellt, daß die Liebe bleibt, der Betrug aber aufhört. Wer aber – schlau – sich selbst betrog, indem er in seiner Klugheit in die Schlinge der Klugheit ging, ach, wenn er auch sein Leben lang sich in seiner Einbildung glücklich priese, was hat er doch nicht verloren, wenn es sich in der Ewigkeit herausstellt, daß er sich selbst betrog! Denn in der Zeitlichkeit mag es vielleicht einem Menschen glücken, der Liebe entbehren zu können; es mag ihm vielleicht glücken, durch die Zeit hindurch zu schlüpfen, ohne den Selbstbetrug zu entdecken, es mag ihm vielleicht glücken, das Entsetzliche, daß er verharrt in – einer Einbildung, stolz darauf, daß – er in ihr verharrt; in der Ewigkeit aber kann er der Liebe nicht entbehren und der Entdeckung nicht entgehen, daß er alles verspielt hat.

Hier werden zwei Lebensarten in Reinkultur einander gegenüber gestellt: das Mißtrauen und die Liebe; beide wissen dasselbe; denn Liebe ist nicht Gutgläubigkeit. Auf der Grundlage desselben Wissens wählen sie nun; und das Mißtrauen wählt es, mißtrauisch zu sein, denn, sagt es, man muß dafür sorgen, daß man nicht betrogen wird. Und

[1]) IV 214–17. [2]) XI 206–07. [3]) IX 9–10.

dann wird es grade so schmählich betrogen. Oder verhält es sich nicht so? Gibt es einen Selbstbetrug, der umfassender ist als der des Mißtrauens? Er betrügt sich selbst um die Liebe. Auf der andern Seite steht die Liebe; sie weiß auch, daß man betrogen werden kann; aber sie wählt es, den Menschen zu glauben; denn sie sagt zu sich selber: betrogen zu werden ist natürlich ein Verlust, aber es ist doch nur ein zeitlicher Verlust; aber ich bitte Gott, mich vor dem Selbstbetruge zu behüten, ein Leben in Mißtrauen ohne die Liebe zu leben; denn wenn das der Fall würde, dann hätte die Welt in Wahrheit mir Schaden getan, in einer ganz andern Weise, als wenn ich ein ganzes Leben hindurch von Menschen betrogen würde. Derjenige, der auf die letzte Weise wählt, er, und nur er, glaubt daß Gott die Liebe ist. Denn er glaubt an die Liebe und so zwar, daß sie die Macht wird, die ihm seine Existenz umbildet; und nur was einem Menschen seine Existenz umbildet, ist ein religiöses Verhältnis.

In diesem Übergange geht das positive Lebensideal, die Liebe als alles beherrschende Macht, *amor vincit omnia*[1]), deutlich von Christus aus, und nicht von meinem eignen Innern. Es ist einzig und allein auf Golgatha verwirklicht. Hier war jeder nur denkbare Beweis für die Ohnmacht und Sinnlosigkeit der Liebe gegeben, alles was den Glauben an die Menschen und das Vertrauen darauf, daß sie sich ändern könnten, vernichten konnte; aber mit dem vollen Einsatz seines Lebens hielt er den Glauben an die Erlösung der Menschen fest, mit einer Liebe, die ihm von Grund aus die Existenz verwandelte; denn sein Pathos waren nicht Worte. Dieser blinde Sprung in das „Dennoch" der Liebe hinaus ist Glaube an die Liebe Gottes. Aber nicht nur das positive Lebensideal geht von ihm aus; aus ihm entspringt auch das Bekenntnis des Sündenbewußtseins:

Ach, ich spüre es mit Schmerzen:
Hart und kalt ist mir's im Herzen!

Das Sündenbewußtsein kommt gerade durch die Offenbarung; bei Kierkegaard war es nicht Dogmatismus, das festzuhalten. Sowohl das — wie das +, die die Lebenswurzel des Christen umgeben, gehen also von Christus aus. In ihm ist sowohl das Gericht wie das verpflichtende Ideal; *veritas sui iudex et falsi*[2]).

Doch noch eine dritte zentrale Wirkung hat ihren Ursprung in seiner Liebe, eine Wirkung, die die Zeichnung durch eine aufwärtsgehende positive Bewegung veranschaulicht. Wäre das Ideal, das mich auf die Knie zwang, ein anderes als das der Liebe gewesen, dann müßte das Bekenntnis des Sündenbewußtseins „Nimmer, Wurm, wirst

[1]) Die Liebe überwindet alles.
[2]) Die Wahrheit erweist sowohl sich selbst wie die Unwahrheit.

du ihm gleichen" das Letzte sein; doch wie tief der Abstand auch gefühlt werde, es läßt sich nicht festhalten, daß der, der das Ideal der Liebe offenbart, das tut, um mich in Verzweiflung zu stoßen. Ich kann seiner Zusage, daß die Demütigung nicht das Letzte sei, glauben; er will das tun, was ich vor allen Dingen von ihm begehre; er will mich in meiner Existenz umbilden; das ist der Sinn der Offenbarung. So sind, in dem religiösen Verhältnisse zu ihm, die Aneignung der Liebe als verpflichtendes Ideal, als Gericht und als Wiederaufrichtung verknüpft; und keine Macht kann sie voneinander reißen. So und nur so kann die Aufgabe gelöst werden, nach deren Lösung Kierkegaard die ganze Zeit gesucht hat. Es sollte eine neue Lebensform geschaffen werden, „die Wiederholung". Die Unmittelbarkeit, die zerrissen wurde, weil man moralisch nicht mit sich selbst im Reinen war, sollte nach dem Bruche der Resignation wieder hergestellt werden. Das geschieht hier durch eine Vergebung der Sünden, die die Existenz des Menschen von Grund auf umbildet. Daß man, nachdem das Leiden der Sünde durchlebt ist, Sündenvergebung und Unmittelbarkeit miteinander verbinde, das hat zur Bedingung, daß beide in dem religiösen Verhältnisse zu Gott vereint sind; und das ist in Jesus Christus der Fall. Wer in der Sünde lebt, muß einsehen, daß es keinen andern wahren Weg gibt, die Vergebung der Sünden und die Unmittelbarkeit zusammen zu stellen; denn die erste Unmittelbarkeit wurde von der Sünde zerrissen [1]).

Diese neue Unmittelbarkeit aber kannte Kierkegaard nicht, als er die „Stadien" dichtete; er sehnte sich nur danach.

Vielmal und auf mancherlei Weise werde ich hiernach Gelegenheit finden, Kierkegaard zu kritisieren. Umsomehr ist es mir ein Bedürfnis, Kierkegaard an dieser Stelle, wo der tiefste Sinn der Doppelbewegung der Unendlichkeit durchsichtig wird, meine schlechterdings vorbehaltlose Beistimmung zu geben. Diese Seite der Einleitung in den „Taten der Liebe" hat mich für Zeit und Ewigkeit gefesselt, so daß der Dienst an diesem Ideal eine Freude ist, die mich mit dem größten Stolz und der tiefsten Demut erfüllt, selbst wenn ich von dem Gericht zerschmettert werde; aber ich weiß, daß es mich nicht zerschmettern wird; denn er, von dem das Ideal ausgeht, ist ja die Liebe selbst. In diesem Lichte will ich mich selbst und die Welt und die Menschen sehen; und ich möchte wissen, welche Macht mir das verbieten könnte oder mir verbieten könnte, diesen Abstand als Sünde anzusehen. Hier ist Klarheit und insofern ist hier nicht länger

Hammerschlag auf Hammerschlag
Bis zum letzten Lebenstag.

[1]) VI 447—50.

Der Wertmaßstab.

Wir wollen noch einmal den Zusammenhang der „Stadien" betrachten, um zu untersuchen, welcher Maßstab Kierkegaard vorgeschwebt hat, wenn er die grundsätzlichen geistigen Möglichkeiten des Lebens in dieser Reihenfolge aufgestellt hat. Augenscheinlich stellt er die Stadien links auf der Zeichnung niedriger als die rechts, sodaß sie als vorwärts schreitende Reihe aufgefaßt werden müssen, die von links nach rechts an Wert zunimmt. Ganz unmittelbar kommt einem der Ausdruck auf die Zunge, daß er die Menschen nach der Tiefe ihres Seelenlebens abschätzt. Daß er sie nicht nach ihrem Beitrage zum Geistesleben im Großen abschätzt, haben wir oft gesehen; er liebte wie wenige das, worin alle Menschen dem Großen gleich nahe sind. Doch wenn wir wiederum wissen wollen, was mit Tiefe und Innerlichkeit in diesem Zusammenhange gemeint ist, so ist es klar, daß sein Maßstab religiös ist. „Du hast uns geschaffen zu dir hin", das ist die vorwärts treibende Kraft in der Reihe der Stadien. Kierkegaard hat nie denken wollen, daß das Leben einen andern Sinn habe als den, Gott zu finden. Die Richtung in die Tiefe hinunter ist gerade religiös. Eigentümlich für Kierkegaard ist es aber, daß ein Minus mit hinunter geht, so daß man also sagen muß, der Wertmesser sei die Tiefe des religiös bestimmten Sündenbewußtseins, doch alles nur insofern sie den Betreffenden in seiner Existenz von Grund auf umbildet. Und das Vorwärtstreibende in der Entwicklung ist das Suchen der menschlichen Seele nach dem fernen Gotte, — falls das Suchen religiös ist und man sich nicht mit einem religiös gefärbten Leben in ästhetischer Stimmung begnügen will. Wertmaßstab wird daher das Erleben des paulinischen Worts „wenn ich schwach bin, so bin ich stark".

Wollte man fragen, wo die Gegensätze des Lebens am reichsten erlebt werden, und wo daher dessen Spannung am größten ist, dann ist Kierkegaards Antwort selbstverständlich die, daß die Gegensätze gerade tiefer erlebt werden, wo das Leben innerlicher wird. Augenscheinlich gehört er zu den Denkern, die wie Carlyle, Nietzsche und Giordano Bruno, längst mit dem Gedanken gebrochen haben, daß es der Sinn des Lebens sei, glücklich zu werden. Nein, die Einheit der Gegensätze unter Hochspannung ist die reichste Fülle des Lebens. „Alles geben die Götter, die unendlichen, ihren Lieblingen, alle Freuden, die unendlichen, alle Schmerzen, die unendlichen, ganz."

Gleichwohl hat Höffding nicht Recht, wenn er, in seiner Rede an Kierkegaards hundertjährigem Geburtstage, Kierkegaards Wertmaßstab den sein läßt: je mehr Gegensätze ein Mensch umspannt, um so wertvoller ist er, wenn er ihnen gewachsen ist. Es ist verlockend, Kierkegaard gegenüber diesen mehr ästhetisch-literarischen Gesichtspunkt an-

zulegen, und auch unter diesem Gesichtswinkel ist er sehr interessant. Das Verhältnis zwischen dem Genialen und dem Krankhaften wird unter diesem Gesichtswinkel durch und durch klar: wenn es große Widersprüche gibt, so groß, daß man ihnen nicht gewachsen ist, dann wird das Bewußtsein gesprengt, und die Geisteskrankheit ist da. Aber das ist nicht Kierkegaards Wertmaßstab, denn dann könnte er nicht damit beginnen, das ästhetische Stadium in den Bann zu tun; dieses Stadium und die religiöse Innerlichkeit haben nämlich das gemein, daß sie die großen Widersprüche enthalten; das wurde klar an der Stellung des Ästhetikers zu dem Satze des Widerspruches. Da stammten die Widersprüche aus dem Bösen, das auch aus der Tiefe der Seele hochquoll. In gewissem Sinne stammen sie im religiösen Stadium in seinen höheren Gestalten auch daher; aber hier ist der Widerspruch durch die religiöse Grundrichtung vertieft, und nur in diesem Zusammenhange ist es wahr, daß Kierkegaards Maßstab auch Rücksicht auf den Spannungsgrad nimmt. Menschen, die infolge einer leicht lenkbaren Natur Philister und Pharisäer werden, sind nicht seine Leute; ihr Wert war ihm vernichtet worden an jenem Tage des Jahres 1835, an dem er ahnte, daß man gottlos sein muß, um Gottes Auserwählter zu werden. Gottes Souveränität stürzt alle die kleinlichen, menschlichen, moralischen Unterschiede um, selbst wenn sie in dem Relativen, „dem Allgemeinen", eine Giltigkeit haben, die respektiert werden soll.

Kierkegaards Absicht beim Dichten der Stadien.

Wir haben verschiedentlich gesehen, daß während der Ausarbeitung der pseudonymen Schriften, deren Inhalt wir jetzt dargestellt haben, Kierkegaards Gedanken in Entwickelung gewesen sind, und daß während seiner Wirksamkeit als Schriftsteller etwas Neues in ihm aufgetaucht ist. Und dennoch ging alles in einem so schnellen Tempo vor sich, daß wir die ganze Zeit wesentlich mit demselben Denker zu tun haben. Daß er selbst nicht das meint, was er die Pseudonymen sagen läßt, sondern die Verfasser eben pseudonym sind, damit Niemand annehmen soll, was sie sagen, sei die Meinung Kierkegaards, dafür haben wir ein vorläufiges Verständnis erreicht. Es bleiben noch zwei Dinge übrig: die ganze pseudonyme Schriftstellerei in den Plan, der nach und nach seinem geistigen Auge aufging, hineinzustellen, und: seine eigne persönliche Stellung unter den Pseudonymen zu bestimmen.

Von dem Plane, so wie er ihn zurückschauend versteht, nachdem das Zusammenarbeiten zwischen ihm und der Weltlenkung zu Ende ist, hat er selbst in dem „Gesichtspunkt" folgende unzweifelhaft richtige Erläuterung gegeben[1]):

[1]) XIII 529ff.

§ 1.

Daß „die Christenheit" eine ungeheure Sinnestäuschung ist. Jeder Mensch, der mit Ernst das betrachtet, was man im Allgemeinen „die Christenheit" nennt, oder den Zustand in einem sogenannten christlichen Lande, und dabei einigermaßen zu sehen vermag, muß doch unzweifelhaft sofort sehr bedenklich werden. Welchen Sinn hat es doch, daß alle diese Tausende und aber Tausende ohne weiteres sich Christen nennen! Diese vielen, vielen Menschen, von denen die weit überwiegende Mehrzahl, soweit man überhaupt urteilen kann, das Leben in ganz andern Kategorien hat, wovon man sich durch die einfachste Beobachtung überzeugen kann! Menschen, die vielleicht niemals in die Kirche gehen, niemals an Gott denken, nie seinen Namen nennen, ausgenommen wenn sie fluchen! Menschen, denen es nie klar geworden ist, daß ihr Leben irgendwie Gott gegenüber verpflichtet ist, Menschen, die entweder auf eine gewisse bürgerliche Unsträflichkeit als Maximum halten, oder nicht einmal diese unbedingt nötig finden! Doch alle diese Menschen, selbst die, die behaupten, daß Gott nicht da ist, sie sind alle Christen, nennen sich Christen, werden vom Staate als Christen anerkannt, werden von der Kirche als Christen begraben, als Christen in die Ewigkeit entlassen! . . .

Dann und wann tritt ein religiös Erweckter auf, er stürmt auf die Christenheit ein, poltert und lärmt, erklärt fast alle für Nichtchristen — und richtet nichts aus. Er sieht sich nicht vor, entdeckt nicht, daß eine Sinnestäuschung nicht so leicht zu heben ist. Wenn es sich so verhält, daß es eine Einbildung ist, worin die meisten leben, wenn sie sich Christen nennen, was werden sie dann mit so einem Erweckten machen? In erster Linie kümmern sie sich gar nicht um ihn . . . sodann praktisieren sie ihn mit Hilfe einer Begriffsbestimmung heraus und richten sich so ganz ruhig in dem Sinnesbetrug ein. Sie machen ihn zu einem Schwärmer, sein Christentum zu einer Übertreibung . . .

Durch direkten Angriff bestärkt man nur einen Menschen in seiner Sinnestäuschung und erbittert ihn zugleich . . . Solche direkte Angriffe enthalten auch etwas Anmaßendes, wenn sie von einem andern Menschen verlangen, daß er einem andern zugestehen soll oder einem andern gegenüber ein Zugeständnis machen soll, das eigentlich den größten Wert hat, wenn der Betreffende es in der Stille sich selbst macht. Das wird durch die indirekte Methode erreicht, die im Dienste der Wahrheitsliebe dialektisch alles für den in dem Selbstbetrug Befangenen zurechtlegt und dann, schüchtern wie die Liebe immer ist, sich zurückzieht, um nicht bei dem Zugeständnis Zeuge zu sein, welches er dann, allein vor Gott, sich selbst macht, nämlich er habe doch bisher in einer Einbildung gelebt.

In der indirekten Mitteilung trifft also eine Rücksicht auf das Zweckdienlichste mit einem Verständnis dafür, daß nur, was ein Mensch in Selbsttätigkeit sich selbst sagt, einen Wert hat, zusammen und mit einer eigentümlichen Scheu, die Persönlichkeit anderer zu enthüllen, weder die eigne noch die Persönlichkeit des andern darf enthüllt werden, nur in der Ferne des Geschiedenseins[1]) ist das volle Einverständnis möglich. Und namentlich ist diese Mitteilungsart nötig, wenn eine eingewurzelte Einbildung, daß der Betreffende ein Christ sei, ihm entzogen werden soll.

[1]) VIII 119.

§ 2.

Daß man, wenn es in Wahrheit glücken soll, einen Menschen an eine bestimmte Stelle zu führen, vor allem darauf achten muß, ihn da zu finden, wo er ist, und da anzufangen. Denke dir einen Liebenden, der in seiner Liebe unglücklich wurde, nimm an, daß sie wirklich unverantwortlich, gottlos, unchristlich ist, die Art, wie er sich seiner Leidenschaft hingibt – wenn du nicht so mit ihm anfangen kannst, daß es ihm eine wahre Linderung, ist mit dir von seinem Leide zu sprechen, so daß du durch deine etwaigen Hinzufügungen sein Leid betreffend, ihn beinahe mit einer dichterischen Auffassung bereicherst, du, der du doch nicht in der Leidenschaft gebunden bist und ihn gerade von derselben losmachen willst: vermagst du das nicht, dann kannst du ihm auch nicht helfen, er verschließt sich vor dir und schließt sich in sein Innerstes ein – und dann predige ihm nur vor . . .

So auch, wenn es gilt ein Christ zu werden; angenommen, daß es eine Einbildung ist mit den Vielen in der Christenheit, die sich Christen nennen. Verurteile den Zauber des Ästhetischen: wohl, es gab Zeiten, wo es dir geglückt wäre, die Menschen zu zwingen – ja, wozu? Dazu, daß sie in ihrem stillen Sinn mit heimlicher Leidenschaft jenen Zauber nur noch schwärmerischer liebten. Nein, laß es zum Vorschein kommen . . . Sei du der verwunderte Zuhörer, der dasitzt und das anhört, was jenen andern erfreut, den es noch mehr freut, daß du so anhörst, vergiß aber dabei vor allem Eines nicht: die verborgene Absicht, die du hast, daß das Religiöse geltend gemacht werden soll. Oder vermagst du es, dann stelle du das Ästhetische dar in seinem ganzen Zauber, feßle womöglich den andern, stelle es in der Art von Leidenschaftlichkeit dar, mit der es gerade ihn anspricht: ausgelassen für den Ausgelassenen, schwermütig für den Schwermütigen, witzig für den Witzigen usw. – vergiß aber vor allem Eines nicht: die stille Absicht, die du hast, daß das Religiöse geltend gemacht werden soll, tue es nur, fürchte dich nicht es zu tun, denn wahrlich, es läßt sich nur tun in viel Furcht und Zittern.

Kierkegaard hat also in diesen Schriften in Furcht und Zittern, mit der Erlaubnis des Religiösen und unter seiner Anweisung, ausgelassen für den Ausgelassenen, schwermütig für den Schwermütigen, liebestrunken für den Erotischen, von dem Paradies der Heimat für den glücklichen Ehemann gesprochen. Es sollte deutlich werden, daß er, wenn er um Christi willen alles für Schaden achtete (Phil 3, 7f), ebenso wohl wie Paulus etwas hatte, dessen er sich rühmen konnte.

Man hört bisweilen sagen, daß nichts im Leben, ausgenommen das Christentum, Wert hat. Die ganze Schriftstellerei Kierkegaards ist ein Protest dagegen: es gibt viele Grade von geistigem, wertvollem Leben, ehe man bei dem Christentum anlangt, und man kann gar nicht zu dem Christentum gelangen, wenn man diese Vorstufen überspringt.

Was also durch diese Schriften erreicht wird, ist nach der Absicht Kierkegaards erstens das Negative, daß der Leser darauf aufmerksam wird, daß das, was er besitzt, nicht Christentum in Geist und Wahrheit ist; und im Gegensatz zu dem, was er hat, wird er auf das wahre

Christentum aufmerksam. Er wird seiner Einbildung beraubt[1]) und er wird gezwungen, als Einzelner vor den eigentlichen christlichen Werten halt zu machen. Und dieses wirkt so auf ihn, daß es lebendig macht, grade weil es nicht durch abstrakte Theorien, sondern durch lebendige Menschentypen geschieht. Der Schaden der Zeit sind ja die Theorien, der Mangel an Existenz.

So verstanden sind die Schriften als Ganzes betrachtet eine groß angelegte Erbauungsschrift für die Gebildeten, sie behandeln den Gebildeten so, daß sie in religiöser Richtung keinen Zwang auf ihn ausüben, er muß in eine persönliche Selbsttätigkeit hinein, er muß „der Einzelne", der nur mit sich selbst als einzelnem zu tun hat, werden. Wie eine solche Erbauungsschrift sein soll, tritt deutlich aus einem beißend ironischen Vorwort zu einer fingierten Erbauungsschrift für die Gebildeten, in „Vorworte" hervor[2]):

Wir wollen hier wiederum Rücksicht auf die Sammlung Bischof Mynsters nehmen, die in ihrem Gegensatz am besten den von dem Gebildeten jetzt eingenommenen höheren Standpunkt zu beleuchten scheint. *(Damals schätzte somit Kierkegaard die Erbauung Mynsters hoch, gerade weil sie sich an den Einzelnen wandte.)* Jene Sammlung will wohl vor allem bei dem Einzelnen eine ernstere Selbstprüfung, eine tiefere Sorge um sich selbst und für sich selbst, sein Wohl, sein Heil, seine Seligkeit wecken und fördern. Darauf ist die Darstellung berechnet, die es dem Leser oft fast unmöglich macht, dem Gedanken zu entgehen, daß das, was er liest, ihn selbst angeht. Für den weniger Gebildeten muß man auch vermuten, daß hiermit genug getan ist. Dem Gebildeten dagegen ist es wahrlich zu wenig, mit einem einzelnen Menschen zu tun zu haben, selbst wenn dieser Mensch er selber wäre.

Aber gerade wenn die Schriften in diesem Sinne persönliche Erbauungsschriften sind, muß Kierkegaards eigene Meinung ganz im Hintergrunde stehen. Diese Schriften über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern wollen den Gebildeten dazu führen, mit sich selbst über die Religion zu reden, die er verachtet, aber sie wollen niemanden lehren, auf die Worte des Meisters zu schwören. Der Leser stößt nur auf Pseudonyme; und sie haben dem Leser viele Nüsse zu knacken gegeben[3]). Und das Christentum ist so schwierig gemacht wie möglich, wie es in dem besprochenen Abschnitte der „Nachschrift" sehr spaßhaft geschildert ist[4]).

Eine weitere Hilfe zum Verständnisse der Meinung mit der indirekten Mitteilung haben wir in einigen Entwürfen zu Vorlesungen über „Die Dialektik der Mitteilung", die er 1847 zu halten gedacht hatte[5]). Die ethische und die religiöse Mitteilung ist keine Mitteilung von Wissen; in diesem Falle könnte sie geradezu direkt gegeben werden;

[1]) VII 204, E. P. VIII 360; VII 234, XIII 540 ff., 571, 501, IX A 171 f.
[2]) V 36. [3]) III 259. [4]) VII 154 f. [5]) VIII B 82, 2, 86, VII 215.

denn Wissen kann objektiv als Ergebnis mitgeteilt werden. Dagegen ist die ethisch-religiöse Mitteilung eine Mitteilung von Können, besser von Können-Sollen. (Es ist ja nämlich eine Mitteilung der Doppelbewegung der Unendlichkeit und keine Mitteilung über sie.) Und es ist der verhängnisvolle Grundfehler der modernen Zeit, diese Mitteilung geben zu wollen, als ob sie Wissen wäre, in der objektiven Form der Mitteilung des Wissens. Anstatt Ursprünglichkeit bekommt man etwas Angelerntes, anstatt religiöser Ursprünglichkeit bekommt man ein der Überlieferung nach dem Munde Reden. Und dadurch wird die ganze moderne Zeit in religiöser Beziehung unehrlich[1]). Anstatt allein zu stehen — mit eines andern Hilfe, steht man — allein mit eines andern Hilfe[2]).

Der Dichter der Stadien im Verhältnis zu den pseudonymen Verfassern.

Wir sind bei der ganzen Darstellung davon ausgegangen, daß Kierkegaard Recht hat, wenn er die „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift" mit einer „ersten und letzten Erklärung" schließen läßt, in der er zugibt, daß er der Verfasser von allen pseudonymen Schriften ist, und in der er nachher erklärt, daß seine Meinung ist, verschiedentliche Lebensarten, die nicht seine eigenen waren, zu schildern. Es heißt ausdrücklich: „In den pseudonymen Büchern ist also kein einziges Wort von mir selbst[3])." Es ist durchaus unberechtigt, wenn Brandes, Rasmus Nielsen, Fr. Petersen und Schrempf feststellen, daß Kierkegaard sich irre, daß die Schriften seine eigenen Meinungen aussprechen, und daß der pseudonyme Apparat eine Grille ist, die er der deutschen Romantik entliehen hat. Allerdings hat er das Schachtelsystem, mit den verschiedenen Verfassern innerhalb derselben Schrift, guten Mustern der deutschen Romantik entlehnt. Und es ist auch wahr, daß jedes der Pseudonyme etwas Wesentliches an der Natur Kierkegaards darstellt, und daß die Schriften die Lebensmöglichkeiten erörtern, über die er erst durch diese Erörterung volle Klarheit gewann; das ist von uns hier entwickelt worden, und Kierkegaard hat es im „Gesichtspunkte" auf die Weise ausgedrückt, daß seine Wirksamkeit als Schriftsteller auch seine eigene religiöse Erziehung gewesen ist. Mit Fleiß hat er aber gerade auch bei den gedichteten Verfasser-Persönlichkeiten bestimmte Seiten seiner eigenen Persönlichkeit isoliert und ihnen eine lebendige Gestalt gegeben. Schon das erste Werk zeigt, daß Kierkegaard Recht hat; er ist weder der Ästhetiker noch der Gerichtsrat Wilhelm, sondern die Ausnahme, die der Gerichtsrat Wilhelm schildert. Victor Eremita,

[1]) IX 259—60, IV 407. [2]) IX 264.
[3]) VII 545f.. E. p. 614 Anm., VIII 360, X² A 601.

dem Verfasser von „Entweder–Oder", steht er allerdings näher; der aber hat nicht Kierkegaards religiöse Richtung, nur seine Sympathie mit den Menschen; seinen Standpunkt kann Kierkegaard deshalb als sympathetische Ironie charakterisieren; wäre er Kierkegaard gewesen, hätte er nimmermehr in „*in vino veritas*" auftreten können. Constantin Constantius' spöttische Objektivität ist ganz deutlich nur ein Moment an Kierkegaards Persönlichkeit. Und die zwei Personen zusammen in der „Wiederholung" sind auch nicht Kierkegaard, da seine entschiedene Religiosität und sein tiefes Schuldbewußtsein fehlen. Während Johannes de silentio fortwährend mit seinem Verstande etwas Unfaßbarem gegenüber reagiert, wissen wir, daß Kierkegaard eben gleichzeitig entdeckt hatte, daß der Glaube die Losung des Lebens sei, doch er hatte sein Wissen dichterisch verhüllt in den Variationen über Agnete und den Meermann. Von den gedichteten Personen ist Quidam die, die am meisten von Kierkegaards Person an sich hat; aber wir haben eben gesehen, daß er weder Kierkegaards Sünde aus seinem früheren Leben, noch seine entschlossene Richtung auf die Reue zu hat. Auch Frater Taciturnus kann nicht für Kierkegaard gelten; denn er ist ja ein objektiver Betrachter, sein Humor deshalb ganz ruhig, und der Schmerz aufgelöst. Kierkegaard am nächsten steht Johannes Climacus, dessen zwei Schriften „Philosophische Brocken" und die „Nachschrift" Kierkegaard selbst herausgegeben hat; und doch ist auch er mehr Betrachter und mehr skeptisch als Kierkegaard, in seinem Humor verhält er sich, den Fragen gegenüber, die er behandelt, zu überlegen. Vielleicht ist er Humorist; vielleicht ist sein überlegener Humor ein Inkognito für eine tiefere, mehr leidende Religiosität. Doch würde Kierkegaard, der auf dem Wege zum Christentum war, kaum in seinem eignen Namen alle diese Einwendungen gemacht haben, die er den objektiven Denker machen läßt; in den erbaulichen Reden tut er es ja nicht.

Bei Kierkegaard selbst ist ganz entschieden der Humor Inkognito für eine tiefe schuldbewußte Entwicklung innerhalb der Religiosität A auf die Religiosität B zu. Das hat P. A. Heiberg in seiner letzten Schrift[1]), kurz vor seinem Tode, unwiderleglich bewiesen, indem er seine Aufmerksamkeit besonders auf eine Tagebuchaufzeichnung vom März 1847, also 5 Vierteljahre nach dem Ende der pseudonymen Verfasserschaft, heftete[2]):

Die Schwermut vieler Jahre ist daran Schuld, daß ich nicht dazu kam, im tiefsten Sinne Du zu mir selbst zu sagen. Zwischen meiner Schwermut und meinem Du lag eine ganze Welt der Phantasie. Sie ist es, die ich zum Teil in die Pseudonyme habe ausströmen lassen. Wie der, der kein glückliches Heim hat, sich so viel wie möglich draußen herumtreibt und am liebsten sein Heim loswerden

[1]) Kierkegaards religiöse Udvikling 1925. [2]) VIII A 27.

möchte: so hat meine Schwermut mich außer mir selbst gehalten, während ich entdeckend und dichterisch erlebend eine ganze Welt der Phantasie durchreist habe. Wie der, der einen großen Grundbesitz übernommen hat, nicht fertig werden kann, sich damit bekannt zu machen — so habe ich mich durch Schwermut zur Möglichkeit verhalten.

Diese Stelle, die von vielen ähnlichen gestützt wird[1]), zeigt, daß Kierkegaard zwar auf das Glück des Erdenlebens Verzicht getan hatte, so wie Araham, als er Isaak opferte, aber die religiöse Schicht, in der er im tiefsten Sinne Du zu sich selber sagen, und sorglos zu Hause ein könnte, war ihm gesperrt; und das, was sie sperrte, war die Schwermut, verstärkt durch die Erinnerung an die Schuld und an Regines Kummer. Deshalb wurde er von zuhause fortgeschickt in die Phantasiewelt hinaus; auf die Weise sperrte die Schwermut ihm den Weg, daß die Wunde in der Tiefe seines Innern nicht geheilt werden konnte, gleichzeitig damit, daß sie seine ganze Schriftstellerei verursachte, die er nach und nach als einen Gottesdienst empfand. Diese Doppelexistenz, im Innern ein Pönitierender, der nur selten ganz zu Gott zurückfinden konnte, im Äußeren der Verfasser von Schriften, die von Weltbedeutung sind, und in denen er Gott wirksam diente, diese Doppelexistenz prägte die Grundstimmung seines Lebens. Daß das innere Leiden der Preis für den ästhetischen Reichtum war, das wußte er sehr gut und hat es auch ausgesprochen, nämlich in dem ersten Diapsalma von den Unglücklichen, die in Phalaris Ochsen gemartert wurden, deren Schrei aber in Musik verwandelt wurde; und doch trug er ganz zu innerst das Bußgewand als Strafe Gottes; die Leiden waren ihm nicht die Geburtswehen eines begnadeten Dichters. Nach der Wiedergeburt durch die Vergebung der Sünden, nach der „Wiederholung" als dem vollendenden Abschluß der Doppelbewegung der Unendlichkeit sehnte er sich, erlebt hatte er sie aber nicht; nur in demselben Sinne wie der Jüngling in der „Wiederholung", im Phantasieleben nämlich. Hier war die einzige Stelle, wo er ein positives Verhältnis zum Leben hatte; und das war bloß etwas, worin das Religiöse sich vorläufig fand.

Kierkegaard hatte also, als er seine pseudonymen Werke schrieb, nicht die Einheit von Sündenvergebung und Umbildung der Existenz gewonnen, die das eigentlich Christliche ist. Die neue Unmittelbarkeit, nach der in der „Wiederholung" gesucht wird, ist nicht Wirklichkeit für ihn, sondern nur Ziel der Sehnsucht. Sein religiöses Leben ist also noch die Religiosität A[2]), und sein Humor ist Inkognito der leidenden

[1]) Siehe S. 70 Anm. 9 u. 10.

[2]) Dies ist sehr überzeugend und tiefgrabend von P. A. Heiberg geschildert worden, der doch meiner Meinung nach darin Unrecht hat, daß er die Schwermut zugleich mit der Episode in der Jugend und der Verfluchung Gottes durch den

Religiosität. Gerade das ist der Grund dafür, daß alle Schilderungen bei Johannes Climacus asketischer klingen, als eigentlich die Formel von dem absoluten Verhältnis zu dem absoluten Telos und dem relativen Verhältnis zu dem relativen Telos uns vermuten lassen sollte. Dieser Spaltung, deren Grund die Schwermut und die Erinnerungen sind, entspringen alle die Kämpfe in seinem persönlichen Leben, die ihm auch die folgende Zeit zu einer Leidenszeit machen und letztlich, im Widerstreit mit dem Plan der Stadien, seinem Denken einen asketischen Zug geben.

IV. „Entweder–Oder" wiederholt.

Der Plan.

Als Kierkegaard „Entweder – Oder" schrieb, hatte er auch daran gedacht, das Werk mit einer Leidensgeschichte ähnlich wie „Schuldig – Nicht schuldig?" zu schließen, er unterließ es aber, wie wir gesehen haben[1]). Als er aber 1845 „die Leidensgeschichte" herausgab, erschien sie als dritter Teil der „Stadien auf dem Lebenswege", die beiden ersten Teile waren eine Art Wiederholung von „Entweder – Oder", und man muß zugeben, daß hier das glückte, worüber Constantin Constantius verzweifelte. Das ästhetische und das ethische Stadium wurden in dieser Wiederholung mit großer Frische dargestellt, trotzdem er sich erkühnt hatte, noch einmal dieselben Personen über dasselbe reden zu lassen, über das Verhältnis zwischen Mann und Weib.

Der erste Teil der „Stadien" heißt „*in vino veritas*, eine Erinnerung, wiedererzählt von William Afham." Der Name Afham (af ham = von ihm) bedeutet gewiß in irgendeiner Weise, daß es Fleisch von seinem Fleische ist, es liegt aber in der Vergangenheit als eine Erinnerung, die nur wiedererzählt ist. Die Einleitung macht gerade geltend, daß eine Gebietsverschiedenheit zwischen Gedächtnis und Erinnerung besteht, weil die letzte sich nur der Idee erinnert. Dargestellt wird ein Gastmahl mit fünf Teilnehmern. Es wurde mit verschwenderischer Festlichkeit gehalten, und die Einleitung sagt auf eine festliche Weise, daß mit der Abhaltung eines solchen Festes sich geradezu Angst verbindet, keiner von den Teilnehmern würde wagen, es zu wiederholen. Vor dem Anfang des Gastmahls bricht einer der Teil-

Vater die ganze Erklärung für das Tragische geben läßt. In Verbindung damit steht das Merkwürdige, daß er die Konsultation des Arztes sich um die Möglichkeit drehen läßt, den Pfarrerberuf zu ergreifen. Die Erklärung für „Das Allgemeine zu verwirklichen" sehe ich für ausgeschlossen an. Ich hoffe in Teologisk Tidsskrift dies näher begründen zu können.

[1]) S. 147.

nehmer, Victor Eremita, in eine festliche Lobrede auf den unsterblichen Mozart wegen seines Don Juan aus[1]).

Wie leicht ist es doch, ein Gastmahl zu veranstalten! Und doch hat Constantin versichert, daß er es nie mehr wagen würde! Wie leicht ist es doch zu bewundern, und doch hat Viktor versichert, daß er nie seine Bewunderung zu Worte kommen lassen will, weil eine Niederlage entsetzlicher ist, als im Kriege Invalide zu werden.

Während des Mahles beschließen sie, daß sie an seinem Schlusse jeder eine Rede halten wollen, doch dürfe keiner reden, ehe er so viel getrunken hätte, daß er die Macht des Weines spürte, oder ehe er in dem Zustand wäre, wo man Vieles sagt, was man sonst nicht sagen mag. Die Reden sollten die Liebe oder das Verhältnis zwischen Mann und Weib betreffen, doch sollten Liebesgeschichten nicht erzählt werden, wohl aber durften Geschichten der Auffassung zugrunde liegen[2]). Als der Letzte redet Johannes der Verführer, und Kierkegaard hat vermocht, ihn die ausgelassenste Sinnlichkeit auf die festlichste Weise aussprechen zu lassen.

In der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift" sagt Johannes Climacus von diesen Menschen[3]):

Nimm eine Gestalt wie Johannes den Verführer. Wer, um zu sehen, daß sein Standpunkt Verderben ist, nötig hat, daß er verrückt werde oder sich erschieße, der sieht es gleichwohl nicht, sondern bildet es sich nur ein. Wer es nämlich begreift, der begreift es, wenn der Verführer bloß den Mund auftut, er hört in jedem Wort das Verderben und das Gericht über ihn.

Zwischen der Darstellung des ästhetischen Stadiums in „Entweder – Oder" und hier ist also der Unterschied, daß was dort nur in dichterischem Abstande von der Wirklichkeit war, hier als Wirklichkeit dargestellt ist; die Männer, deren Leben dem Evangelium des Lebensgenusses folgt, sind gekennzeichnet. In „*in vino veritas*" wird kein Wort des Gerichts über sie gesprochen, im Gegenteil, eine Pracht ist über alles ausgebreitet, die hinreißt und entzückt. Doch am Schlusse hat Kierkegaard vermocht, durch die Naturstimmung seinen eigenen Gedanken an den Tag zu legen und den Übergang zum zweiten Teile der „Stadien" vorzubereiten. Nur an wenigen Stellen der Weltliteratur klingen Natur und Geist so zusammen[4]).

Während angespannt wurde, gingen die nächtlichen Gäste ein kleines Stück Weges hin. Die frische Morgenluft erfrischte ihnen das heiße Blut mit ihrer Kühle; sie gaben sich ganz ihrer erfrischenden Wonne hin; dabei machten ihre Gestalten und die Gruppen, die sie bildeten, auf mich einen phantastischen Eindruck. Denn daß die Morgensonne über Flur und Wiese scheint und über jedes Geschöpf, das während der Nacht Ruhe und Kraft fand, um jubelnd mit der

[1]) VI 31 – 2. [2]) VI 33 – 4. [3]) VII 255. [4]) VI 79 – 80.

Sonne aufzustehen, darin ist nur ein wohltuendes gegenseitiges Einverständnis; aber eine nächtliche Gesellschaft, im hellen Lichte des Morgens von der lächelnden Natur umgeben, wirkt nahezu unheimlich. Man muß an Gespenster denken, die vom Tagesgrauen überrascht wurden, an unterirdische Wesen, die den Spalt nicht mehr finden können, durch den sie sonst entweichen, weil dieser nur in der Finsternis sichtbar ist, an Unglückliche, denen in der Einförmigkeit des Leidens der Unterschied zwischen Tag und Nacht entschwunden ist.

Bei ihrer Wanderung entdecken sie in einem Garten, an dem sie vorüberkommen, Gerichtsrat Wilhelm und seine Frau, die in der Laube sitzen und ihren Morgentee trinken. Überrascht ruft Victor Eremita aus: „J du mein Gott, das ist ja Gerichtsrat Wilhelm und seine Frau!"

Sie wurden überrascht – nicht die Beiden, die das Laubwerk verbarg, jene beiden Glücklichen, die in ihr häusliches Glück viel zu vertieft waren, um Beobachter zu sein, sich viel zu sicher fühlten um zu glauben, daß Jemand sie beobachte außer der Morgensonne, die mit Wohlgefallen zu ihnen hineinschaute, während ein leises Lüftchen sich in den Gebüschen regte, und die ländliche Ruhe wie alles um sie her, um diese kleine Laube hegte.

Von diesem Morgenidyll findet der Übergang zum zweiten Teil der „Stadien" leicht statt, und er fängt mit einer begeisterten Lobrede auf die Ehe an, indem Gerichtsrat Wilhelm schreibt:

Mein lieber Leser! Falls du nicht Zeit noch Gelegenheit hast, ungefähr zehn Jahre deines Lebens auf eine Reise um die Welt zu verwenden, um alles zu sehen, was ein Erdumsegler kennen lernt, falls deine Begabung und deine Umstände dir nicht erlauben, durch langjährige Übung in fremden Sprachen in die Individualität der verschiedenen Völker einzudringen, wie sie sich dem Forscher offenbaren, falls du nicht daran denkst, ein neues astronomisches System zu entdecken, das sowohl das kopernikanische wie das ptolemäische verdrängen wird – so heirate, und wenn du die Zeit zu dem Ersten, Anlage für das Zweite und Sinn für das Letzte hast, so heirate auch. Auch wenn du den ganzen Erdball nicht zu sehen bekämest, noch mit vielen Zungen sprächest, noch über den Himmel klug würdest, du wirst es nicht bereuen, denn die Ehe ist und bleibt die wichtigste Entdeckungsreise, die der Mensch unternehmen kann, jede andre Art von Bekanntschaft mit dem Dasein ist im Vergleich mit der eines Ehemannes oberflächlich, denn er und nur er hat sich auf die rechte Weise in das Dasein vertieft.

Der zweite Teil der „Stadien" hat den Titel „Verschiedene Gedanken über die Ehe, gegen Einwendungen – von einem Ehemanne". Er ist der Form nach ein Aufsatz zur Verteidigung der Ehe. Der Gerichtsrat ist hier nicht mehr der nachsichtige Ratgeber, der seinen jungen Freund, den Ästhetiker, ermahnt. Wie der erste Teil Ästhetiker darstellte, die abgelebt und von ihrem Leben gebrandmarkt sind, so wird hier der Gerichtsrat dargestellt, in einer Stellung verschanzt, von wo aus er seine starken Waffen gegen die Angreifer der heiligen Festung schleudert. Er kennt dem Anschein nach die Anschauungen

nicht, die die Redner im ersten Teil geltend gemacht haben, und doch ist seine Verteidigung so geformt, daß sie sozusagen von selbst auf die verschiedenen für das Weib und die Ehe ehrenrührigen Betrachtungen antwortet, die die fünf Redner ausgesprochen haben. In der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift" hat Johannes Climacus einige Winke gegeben, wie die zwei Teile in dieser Hinsicht einander entsprechen[1]), doch ist jenes Verzeichnis der Parallelen keineswegs vollständig.

Der Gerichtsrat kämpft mit entschlossener Energie, indem er alles auf den Entschluß konzentriert, als den entscheidenden Unterschied zwischen der sinnlichen Liebe und der wahren Ehe. Die Gegner werden mit großer Überlegenheit behandelt, oft mit Verachtung. Und von Kierkegaards eignen Schwierigkeiten scheint er recht wenig zu wissen. Allerdings gibt er zu, daß er wohl fühlt, daß seine freimütige Lobrede auf die Ehe keine Lobrede auf ihn selbst ist, sondern eher ein Gericht über ihn[2]). Doch diesen Gedanken hat er nicht weiter verfolgt, er soll ja grade den ethischen Standpunkt behaupten, so daß er von der leidenden Religiosität gesondert gehalten wird. So ist es denn auch zu verstehen, wenn der Gerichtsrat die Möglichkeit andeutet[3]), daß der Einzelne eine besondere Eigentümlichkeit haben könne, die in dem Bade des Entschlusses nicht beseitigt wird, „ganz schlicht ausgedrückt, daß er auf die Reue stößt":

„Doch dies will ich hier nicht weiter verfolgen, Schwierigkeiten dieser Art haben kein Heimatsrecht in der allgemeinen Überlegung, der Entschlossene stößt nicht auf solche Mißlichkeiten, er kehrt von seiner Expedition nach Hause zurück, wie der Ritter von seiner Fahrt.

Doch kehrt er nach Haus mit der Feder am Hut,
Juchheisa! dann freuet der Nacht sich sein Mut!"

Das ist etwas von dem Tollkühnsten, was Kierkegaard sich erlaubt hat. Der Gerichtsrat hat offenbar in seinem Gericht so viel zu tun gehabt, daß er gar keine Zeit gehabt hat, die ganze pseudonyme Schriftstellerei Kierkegaards zu lesen. Mit der Gemütsstimmung der leidenden Religiosität zusammengehalten geben diese Worte des Gerichtsrats eine sonderbare humoristische Wirkung. Übrigens spiegelt die Siegesgewißheit des Gerichtsrats sich auch in der Eigentümlichkeit ab, daß sein Humorbegriff den Schmerz nicht kennt; er tritt hervor, wenn kleine Nichtigkeiten mit der unerschütterlichen Hoheit der Ehe zusammengehalten werden[4]). Schade, daß dem Gerichtsrat die Leidensgeschichte des Frater Taciturnus nicht vor Augen gekommen ist, die Hilarius der Buchbinder in den „Stadien" mit seiner Abhandlung zu-

[1]) VII 255. [2]) VI 114. [3]) VI 156. [4]) VI 124ff.

sammengebunden hat, dann hätte er eine ganz andere Auffassung des Humors bekommen. Wenn ein Mann so selbstsicher ist wie der Gerichtsrat, dann darf man sich auch nicht darüber wundern, daß er der religiösen Ausnahme, falls eine solche sich findet, den Preis sehr in die Höhe schraubt[1]). Um mit Recht eine teleologische Suspension des Ethischen aufrichten zu können, müßte der Betreffende schon ein Ehemann sein, weil er sonst, ganz inhuman, keine konkrete Einsicht in das Humane, das er aufgab, erworben hätte. Die Meinung Kierkegaards hierbei ist wahrscheinlich die, daß, nachdem er seine eigentliche Betrachtung über den Sinn der religiösen Ausnahme und der teleologischen Suspension durchgeführt hat, er die ganze vorige Überlegung darüber als ungiltig ansieht; was Geltung behält, ist die Doppelbewegung der Unendlichkeit, welche gleichsam als Messer das Band durchschneidet, das absolut an das Relative band; von der eventuellen religiösen Ausnahme heißt es:

„Doch selbst wenn dies alles, das ich verlangt habe, stattfindet, weiß ich nicht, ob es eine berechtigte Ausnahme gibt, ja, ich will das Schrecklichste hinzufügen, daß sogar der, der die Ausnahme sein will, nie mit Bestimmtheit zu wissen bekommt, ob er sie ist."

So muß der Mann denken, der sich selbst daran gehindert hat, zu verstehen, wie die durch Sünde veranlaßte religiöse Ausnahme aussieht. Merkwürdiger ist es, daß der Gerichtsrat eine Ahnung von einer möglichen religiösen Ausnahme hat.

Während das Verhältnis des Gerichtsrates zu Kierkegaard selbst beinahe mit dem Worte: Unkenntnis, bezeichnet werden muß, tritt Kierkegaards Lebensgeschichte in den Reden der fünf Redner so deutlich hervor, daß man sie unvermeidlich bemerken muß; sie veranschaulichen je eine Seite von seinem Erlebnis. Es könnte deshalb verlockend sein, sie auf die Weise durchzunehmen, daß wir gerade nach je einer Rede die Antwort des Gerichtsrats wiedergäben und ermittelten, in welchem Verhältnis dieser Redner zu der Lebenstragödie Kierkegaards stehe. Doch eine solche Behandlung würde das Verständnis des ästhetisch Imponierenden an diesen Dichtungen teilweise zerstören, und es wird gewiß dem Leser nicht schwierig sein, einen Überblick über beide Zusammenhänge zu bekommen, wenn wir, nachdem wir die Reden durchgenommen haben, über das Verhältnis der Redner zu den Erlebnissen Kierkegaards und über die Antworten des Gerichtsrates Rechenschaft geben.

Wenn wir die beiden Teile der „Stadien" in der Behandlung so eng zusammenknüpfen, dann hat dies seine literarische Berechtigung darin, daß Kierkegaard selbst ursprünglich geplant hatte, sie als ein Werk

[1]) VI 166 ff.

für sich mit dem Titel „die linke und die rechte Seite" herauszugeben[1]). Etwas von dem System der Zusammengehörigkeit dieser zwei Teile können wir schon jetzt begreifen. Wir erinnern uns der Lobrede: du wirst es nicht bereuen! Die Worte entsprechen ja offenbar den Worten des Ästhetikers: heirate, du wirst es bereuen, heirate nicht, du wirst es auch bereuen. Hier entspricht also die Abhandlung dem ersten Teil von „Entweder – Oder". Was im zweiten Teil der „Stadien" der Angst vor der Wiederholung im ersten Teil entspricht, ist die Bemerkung[2]) des Gerichtsrats: daß er, wenn es ihm einfällt, mehr über die Ehe sagen will:

„Denn nur Zigeuner und Räubergesindel und Schwindler haben den Wahlspruch: Wo man einmal gewesen ist, da soll man nie wieder kommen."

Der Gerichtsrat will, wie Sokrates, immer dasselbe sagen und über denselben Gegenstand. Daß Kierkegaard selbst die Angst vor der Wiederholung des „Entweder – Oder", ob sie wohl glücken werde, empfunden hat, sagt er in den Tagebüchern[3]).

Die Reden in in vino veritas.

Der junge Mann.

Von dem ersten Redner sagt Johannes Climacus: „Der junge Mann ist beinahe nur eine Möglichkeit, und man kann noch etwas von ihm hoffen. Er ist wesentlich Schwermut des Gedankens." Er erfüllt eigentlich nicht die Bedingung, daß der Rede eine Geschichte zugrunde liegen solle; denn er hat sich nie mit dem Erotischen einlassen wollen; er will es vorher erst durchdenken[4]). „Unmittelbar handeln ist Blödsinn, und man muß also erst alle möglichen Reflexionen durchdacht haben." Aber wenn er das Verhältnis durchdenken will, dann endet er immer mit der Entdeckung des Komischen. Denn ist es nicht komisch, daß niemand sagen kann, was eigentlich das Liebenswerte an dem bestimmten Gegenstand der Liebe ist? Ist es das Schöne? Also „eine schöne Gegend, und meine Lalage, und der schöne Tänzer und ein schönes Pferd". Was würde Lalage dazu sagen! Ist es das Weibliche an sich? Was würde Lalage dazu sagen? Ist es nicht komisch, daß im Erotischen das höchste Geistige sich auf eine ganz merkwürdig leibliche Weise ausdrückt? Und ist es nicht komisch, daß dieser Ausdruck die Folgen hat, die er bekommt, und die in keinem Verhältnis zu dem eigentlichen Erotischen stehen? Und ist es nicht komisch, daß in dieser Vereinigung, wo beide in dem Vereintsein absolut selbstisch sind, die Gattung siegt, so daß sie zu Dienern der Gattung herabge-

[1]) V B 155 ff. [2]) VI 114. [3]) VI A 78. [4]) VI 48.

würdigt werden? Da er sich nun nicht selbst komisch vorkommen will, will er sich garnicht mit dem Erotischen einlassen; aber hier ist wieder das Komische: da er nicht weiß, was das Liebenswerte ist, kann er auch nicht wissen, wie er ihm entgehen soll[1]).

Irgendwen lieben will ich nicht, bevor ich den Gedanken der Liebe erschöpft habe, und das kann ich nicht, dagegen bin ich zu dem Ergebnis gekommen, daß sie komisch ist; deshalb will ich nicht lieben; ach, aber damit bin ich der Gefahr nicht entronnen, denn da ich nicht weiß, was das Liebenswerte ist, wie es über mich kommt, oder wie es über ein Weib kommt im Verhältnis zu mir, so kann ich nicht mit Sicherheit wissen, ob ich der Gefahr entronnen bin. Das ist tragisch, in gewissem Sinne tief tragisch.

Constantin Constantius.

Der nächste Redner wird von Johannes Climacus „die Verstandesverhärtung" genannt. Er geht davon aus, daß es eigentlich keinen Sinn hat, die ethischen Kategorien, unter denen zu leben ein Mann mit Willen und Charakter sich verpflichtet fühlt, auf das Weib anzuwenden. Denn das Wesen des Weibes ist so unbeständig, daß es jeder ethischen Folgerichtigkeit spottet. „Jedes Weib hat die Fähigkeit, in Blödsinn aufzugehen und verklärt zu werden, mit einer Liebenswürdigkeit, einer Ungeniertheit, einer Sicherheit, wie sie sich dem schwächeren Geschlechte ziemt." Wenn man sie ernst auffaßt, verwandelt man sich selbst in Gewäsch[2]). Das einzig Fruchtbare ist, das Weib unter der Kategorie Spaß zu betrachten und zum Schein ihr unbedingt zu glauben; daraus entsteht die liebenswürdigste und lustigste Verwirrung. Sie hat z. B. gesagt, daß sie aus unglücklicher Liebe sterben wolle, aber siehe da, sie lebt; so ein Hingeschiedener ist eine der lustigsten Figuren! Die Rede schließt mit folgendem wohlgezielten Ausfall wider etwas, das Kierkegaard haßte:

Auch sie will sich nicht von dem Ästhetischen zufrieden stellen lassen, sie geht weiter, sie will sich emanzipieren, sie ist der Mann dazu, das zu sagen. So geschieht es denn, und der Spaß wird über die Maßen sein.

Victor Eremita.

Johannes Climacus charakterisiert ihn als die sympathetische Ironie. Er ist unbedingt der eigentümlichste und der tiefste der Redner, und es ist keineswegs leicht, ihn zu verstehen; denn man kann nie sicher sein, daß man ihn selbst in seinen Worten hat. „Wer nie einen Heller ausgibt, der nicht falsch wäre, der versteht, was ich meine." Er läßt nämlich das Leiden einer tiefen Sympathie in dem Inkognito der Ironie hervortreten.

[1]) VII 41. [2]) Hier wird die Stelle benutzt, die wir S. 187 oben zitiert haben.

Das Unglück des Weibes ist, daß sie zu einem phantastischen Wesen verpfuscht wird durch die Galanterie, die man gewöhnlich dem Weibe schuldig zu sein meint und ihr als etwas Selbstverständliches zollt[1]):

In Tiecks romantischen Dramen kommt zuweilen eine Person vor, die, ehedem König von Mesopotamien, jetzt Gewürzkrämer in Kopenhagen ist. Genau so phantastisch ist jede weibliche Existenz. Heißt das Mädchen Juliane, so ist ihr Lebenslauf folgender: ehedem Kaiserin in den weitausgedehnten Gefilden der Liebe und Titularkönigin über alle Überspanntheiten der Albernheit, jetzt Madame Petersen, an der Ecke der Badergasse.

Im Zusammenhange mit der Galanterie sagt man, daß die Idealität mit dem Weibe zur Welt gekommen sei; und das ist auch wahr, wenn man es nur recht versteht[2]):

Mancher ist ein Genie geworden durch ein Mädchen, mancher ein Held geworden durch ein Mädchen, mancher ein Dichter geworden durch ein Mädchen, mancher ein Heiliger geworden durch ein Mädchen; — aber er wurde kein Genie durch das Mädchen, das er bekam; denn durch sie wurde er nur Kommerzienrat; er wurde kein Held durch das Mädchen, das er bekam; denn durch sie wurde er nur General; er wurde kein Dichter durch das Mädchen, das er bekam, denn durch sie wurde er nur Vater; er wurde kein Heiliger durch das Mädchen, das er bekam, denn er bekam keins und wollte nur ein einziges haben, das er nicht bekam, ganz so wie jeder von den andern, Genie, Held, Dichter wurde durch das Mädchen, das er nicht bekam . . . . Oder hörte man wohl je, daß jemand Dichter durch seine Frau geworden ist?

Wenn sie durch ihren Tod die Idealität bei dem Manne weckt, dann tut sie all das Große, das die Poesie von ihr sagt, aber wohl verstanden, was sie positiv für ihn getan hat, hat die Idealität nicht geweckt.

Da also ein positives Verhältnis zum Weibe den Mann nach dem größtmöglichen Maßstabe verendlicht, so muß man sich außerhalb jedes Verhältnisses zu ihr halten. Und da das Weib sich durchaus nicht für die Reflexion des Mannes über das Verhältnis eignet, so kann es auch aus diesem Grunde zu keiner inneren Einheit kommen. Deshalb hat denn auch niemand etwas Vernünftiges sagen können über das Wesen der Ehe[3]):

Ist sie etwas Heidnisches, oder etwas Christliches, oder etwas Frommes, oder etwas Weltliches, oder etwas Bürgerliches, oder ein bißchen von dem allen? Ist sie der Ausdruck für jene unerklärliche Erotik, für jene Wahlverwandtschaft gleichgestimmter Seelen, oder ist sie eine Pflicht, oder ein Kompagniegeschäft, oder eine Zweckmäßigkeit des täglichen Lebens, oder Brauch und Sitte in gewissen Ländern, oder ein bißchen von dem allem? Soll die Hochzeitsmusik beim Stadtmusikanten, oder beim Organisten bestellt werden, oder sollen beide ein bißchen spielen? Soll der Pfarrer oder der Polizeiamtmann die Rede halten? Und wer von beiden soll ihre Namen in das Buch des Lebens eintragen — oder in die Quartierliste?

[1]) VI 58. [2]) VI 59—63. [3]) VI 63.

Soll die Ehe sich richten nach den Tönen, die sich einem alten Kamm entlocken lassen, oder lauscht sie auf jenes Flüstern, das wie die Stimme „der Feen aus den Grotten der Sommernacht" klingt?

In dieser Herausforderung, die in gewisser Beziehung an Ibsen's „Komödie der Liebe" erinnert, ist das Problem der Ehe mitten in eine Zeit gestellt, die alles mit dem Rosenschimmer der Verlobung enden ließ[1]). Kierkegaard hat hier der Problemstellung einer kommenden Zeit vorgegriffen. Schon in einer Tagebuchaufzeichnung von 1840 heißt es[2]):

Auf dem Wege nach Aarhus hatte ich einen sehr komischen Anblick: zwei Kühe, die zusammengebunden waren, kamen in kurzem Galopp an uns vorbei, die eine trug den Schwanz in genialen Schwingungen gehoben und wollte durchgehen, die andere schien mehr prosaisch zu sein und war rein in Verzweiflung darüber, daß sie alle Bewegungen der andern mitmachen mußte. Sind nicht die meisten Ehen so eingerichtet?

Und in einer Fußnote der „Abschließenden Nachschrift" ist die ganze neue Problemstellung in ein paar Zeilen in Petit angegeben[3]):

Ebenso kann ich auch noch verstehen, weshalb der pseudonyme Verfasser oder die pseudonymen Verfasser wiederholt die Ehe behandeln. Wo die Schwierigkeiten anfangen, da pflegen gewöhnlich die Menschen zu entschlüpfen. Die Poesie ergreift nach altem Brauche das Verliebtsein und läßt die Ehe sein, was sie will. Aber in der modernen Poesie ist es sogar so weit gekommen, daß man ohne Weiteres den Ehebruch als den raffinierten Hintergrund für ein neues Liebesverhältnis braucht. Die unschuldige Poesie gibt keine Erklärung der Ehe; die schuldige Poesie erklärt sie als Ehebruch.

Der Modehändler.

Wie ein kleines amüsantes Zwischenspiel ist dieser Modehändler, der einzige Modehändler der vornehmen Welt in Kopenhagen, in die Reihe der Redner eingefügt; er wird von Johannes Climacus als „dämonische Verzweiflung in Leidenschaft" bezeichnet. Er hat sich an dem nonchalanten Benehmen der Damenwelt in seinem Laden versehen, wo die Damen wirklich allzu hoch erhaben über ihm stehen, um mit dem, was er denkt, zu rechnen, während sie doch überlegen kokettieren. Deshalb rast seine Seele in dem leidenschaftlichen Verlangen, das Weib zu prostituieren. Und er kann es; denn ihr höchstes Interesse ist der Putz, und der vornehmste Ausdruck des Putzes ist die Mode; und über diese gebietet der Modehändler. Mit großem Effekt schließt er seine Rede:

Versteht ihr mich nun, versteht ihr, warum ich euch Mitverschworene — wenn auch nur von ferne — nenne? Versteht ihr meine Auffassung des Weibes? Alles im Leben ist Modesache: die Gottesfurcht ist Modesache, und die Liebe, und die Krinoline und ein Ring in der Nase. So will ich aus allen Kräften dem er-

[1]) Vgl. VII 149. [2]) III A 82. [3]) VII 225.

habenen Genius zu Hilfe kommen, der über das lächerlichste aller Tiere zu lachen wünscht. Hat das Weib alles auf Mode reduziert, so will ich sie mit Hilfe der Mode prostituieren, wie sie es verdient hat. Ich raste nicht, ich, der Modehändler, meine Seele tobt und rast, wenn ich an meine Aufgabe denke, sie soll noch eines Tages mit einem Ring in der Nase spazieren gehen. Sucht darum keine Geliebte, gebt die Liebe auf als die gefährlichste Nachbarschaft; denn auch eure Geliebte soll eines Tags mit einem Ring in der Nase spazieren gehen.

Johannes der Verführer.

So vorbereitet, kommt die Rede des Verführers als die volltönende Verkündigung des Genusses. Und Kierkegaard hat sich nichts versagt, was diese Rede dämonisch machen konnte; es macht den Eindruck, als habe er Gott gebeten, daß er's ihm gelingen lasse, in das Evangelium des Genusses hinein etwas von den Flammen der Hölle zu malen. Nach einer Sturzsee von kühnen, erotischen Extravaganzen bekommt die Rede einen sicheren Halt in einer Mythe. Die Götter hatten den Mann geschaffen. Aber dadurch hatten sie Kräfte in Bewegung gesetzt, die sie nicht meistern zu können fürchteten. In dieser Not suchten die Götter nach einem Ausweg, die Kraft des Mannes zu fesseln[1]:

Doch Not lehrt sogar die Götter, sich an Erfindungsgabe zu überbieten. Sie suchten und grübelten und fanden. Diese Macht war das Weib, das Wunder der Schöpfung, selbst in den Augen der Götter ein größeres Wunder als der Mann, eine Erfindung, für die die Götter in ihrer Naivität nicht unterlassen konnten, sich selber zu loben. Was mehr kann man zu ihrer Ehre sagen, als daß sie vermögen sollte, was nicht einmal Götter sich zutrauten, was mehr kann man sagen, als daß sie es vermochte; wie wunderbar muß sie nicht sein, um das zu können! Eine List der Götter war es. Mit List hatten sie die Zauberin geschaffen; im selben Nu, wo sie den Mann verzaubert hatte, verwandelte sie sich und verstrickte ihn in den Weitläuftigkeiten der Endlichkeit. Das war es, was die Götter wollten. Aber was kann doch reizender, ergötzlicher, bezaubernder sein, als das, was die Götter, für ihre Macht kämpfend, als das einzige was den Mann verlocken konnte, ersannen . . . .

Und die List der Götter glückte. Doch glückte sie nicht allezeit. Zu allen Zeiten hat es Männer gegeben, einzelne, die auf den Betrug aufmerksam wurden. Zwar sahen sie ihre Schönheit, besser als andere, aber sie ahnten den Zusammenhang. Diese nenne ich Erotiker und rechne mich selbst zu ihnen; die Männer sonst nennen sie Verführer, das Weib hat keinen Namen für sie, ihr ist der Erotiker namenlos. Diese Erotiker sind die Glücklichen. Sie leben herrlicher als die Götter, denn sie speisen immer nur was köstlicher als Ambrosia ist, und trinken was herrlicher ist als Nektar; sie verspeisen den verführerischsten Einfall des listenreichen Denkens der Götter.

In dieser Rede wird besonders betont, daß der Erotiker auch die Fähigkeit zum Abbrechen haben muß. Dieser Gedanke wird dadurch veranschaulicht, daß Constantin, der das Gastmahl veranstaltet hatte, Leute zum Niederreißen gedungen hatte, die augenblicklich nach dem

[1]) VI 73.

Schlusse des Gastmahls ihr Vernichtungswerk beginnen sollten; denn die wahre Festlichkeit besteht auch darin, abbrechen zu können. Eine Braut und ein Bruch gehören zusammen[1]). Und dann heißt es[2]):

So schufen sie die Götter, fein und ätherisch wie aus Nebelschleiern der Sommernacht, und doch voll wie die reife Frucht, leicht wie den Vogel, obgleich sie eine Welt des Begehrens in sich trägt . . . . schlanken Wuchses, scharf umgrenzt ist ihr Anblick, und doch schwellend in den Wellenlinien der Schönheit, vollkommen, und doch ist es, als würde sie immerfort jetzt erst fertig, kühl, anmutig, erfrischend, wie der frisch gefallene Schnee, und doch errötend in stiller Durchsichtigkeit, glücklich wie ein Scherz, über dem man alles vergißt, beruhigend wie das Ziel des Begehrens, und Befriedigung gewährend, da sie selbst das Reizmittel des Begehrens ist.

Man könnte meinen, daß diese Lobrede eines Kenners ersten Ranges nicht übertroffen werden könnte. Und doch wird die ganze Rede von einer Abscheulichkeit gekrönt, die doch etwas Wesentliches erfaßt hat. Kierkegaard hat durchdenken wollen, was das Undurchdringliche in der Versuchung sei, und danach heißt es, sicherlich so wie er es unter tiefster Seelenqual geschaut hat[3]): die Schamhaftigkeit ist das Verführerische:

Als die Götter sich ihre Gestalt so erdacht hatten, befürchteten sie, daß sie nicht vermögen würden, ihr Ausdruck zu geben. Was sie aber noch mehr fürchteten, war das Weib selbst. Wie schön sie war, durften sie sie nämlich nicht wissen lassen, aus Furcht vor einem Mitwisser, der ihre List vereiteln könnte. Und nun wurde die Krone aufs Werk gesetzt. Die Götter schufen sie vollendet, dann aber verbargen sie ihr alles in der Unwissenheit der Unschuld, verbargen ihr es noch einmal in dem undurchdringlichen Geheimnisse der Schamhaftigkeit. Sie war fertig, und der Sieg gewiß. Anziehend war sie, nun war sie es indem sie sich entzieht, verlockend dadurch, daß sie flieht, unwiderstehlich dadurch, daß sie beständig der Widerstand ist. Die Götter jubelten. Und nirgends in der ganzen Welt ist etwas erfunden von so berückendem Reiz, wie die Frau, und kein Reiz ist so unumschränkt, wie der der Unschuld, keine Versuchung so bestrickend wie die der Schamhaftigkeit, und kein Betrug so beispiellos wie das Weib. Sie weiß nichts, und doch ist in der Schamhaftigkeit eine von der Natur gegebene Ahnung; sie ist vom Manne getrennt, und die Scheidewand der Schamhaftigkeit trennt sie entscheidender als das Schwert, das Aladdin von Gulnare trennt[1]); und doch vernimmt der Erotiker, der gleich Pyramus sein Ohr an die Scheidewand der Schamhaftigkeit legt, in einer Ahnung von ferne alle Lust der Begierde dort drinnen.

Mir scheint: die „Wiederholung" ist gelungen; ich habe so ausführliche Zitate angeführt, weil etwas von dem Unmittelbaren in der Schilderung in „Entweder—Oder", der vielen Rücksichten wegen, die während der Analyse auf einmal genommen werden mußten, ver-

[1]) Auf dänisch werden die Wörter Braut und Bruch auf ein und dieselbe Weise geschrieben, nämlich: Brud.

[2]) VI 75. [3]) VI 76, vgl. S. 35 m. Anm. 4.

loren gegangen ist. Hier ist der Weg zu Ende. Kierkegaard ist den Weg allein gegangen, von der Weibesvergötterung der Romantik führte er aufwärts. Und als er den Gipfel des Abhanges erreicht hatte, da sah er alles unter sich; und da lag das ganze Reich, das der Realismus später entdeckte; und sieh, er vermochte, es so zu dichten, daß es ergriff, und er bat darum, daß er es so dichten könne, daß ein „apage Satanas" von der Dichtung ausginge. Und das Gebet wurde erfüllt. Es wurde zu einem Gottesdienst der Kunst, mitten unter Leiden.

Das Verhältnis der Reden zu Kierkegaards Person.

Durch die letzten Worte ist das Verhältnis des Verführers zu dem Dichter zentral klargelegt. Der Modehändler ist wahrscheinlich nur zum Vergnügen angebracht. Dagegen vertreten der junge Mann, Constantin Constantius und Victor Eremita augenscheinlich etwas in Kierkegaard selbst, etwas, das mit seiner Lebenstragödie verknüpft ist; deshalb müssen wir diese Seite an ihnen etwas näher betrachten.

Mit Constantin Constantius geht es am leichtesten. Wir kennen ja schon aus der „Wiederholung" seinen psychologischen Scharfblick und seinen kühlen objektiven Verstand; namentlich in dem Druckmanuskript schäumt er über vor Hohn gegen das junge Mädchen. Und mit diesem Hohn fährt er fort in der Rede hier, so daß man sich darüber wundern muß, wie Kierkegaard das übers Herz bringen konnte, dem Andenken an Regine gegenüber, das ihm doch so teuer war. Gerade die Erinnerung an die Widerfahrnisse des jungen Mannes hat seinen Blick geschärft für die Unzuverlässigkeit des Weibes, und dafür, daß der Mann durch ein ernsthaftes Verhältnis zu ihr ein Schwätzer wird. Es ist doch seltsam, daß eine Schriftstellerei, die Reden wie Constantins und Victor Eremitas enthielt, Regine gewidmet werden konnte, wie es zuletzt geschah.

Übrigens scheint Spott und Alter Constantin schlechter gemacht zu haben, sodaß die Quelle in seiner Seele, der die feinen erotischen Schilderungen in der „Wiederholung" entsprangen, vertrocknet ist.

Eigentümlicher ist Kierkegaards Verhältnis zu dem jungen Manne; wir werden dazu gezwungen, seine Lebenstragödie nochmals aufzunehmen. Denn daran kann man kaum zweifeln, daß uns hier nochmals eine Erwähnung dessen begegnet, was Kierkegaard an der Verwirklichung des Allgemeinen hinderte. Es ist eigentümlich, wie dieser junge Mann, dessen scheue Schamhaftigkeit vom Denken durch-

[1]) Hauptpersonen in „Aladdin", einem Schauspiel des dänischen romantischen Dichters Oehlenschläger.

drungen war, in dem Werke geschildert wird[1]). Sein Antlitz drückte eine liebenswürdige und gewinnende Reinheit der Seele aus, die ganz mit der fast weiblichen vegetativen Weichheit und Durchsichtigkeit seiner ganzen Erscheinung übereinstimmte.

Aber diese äußere Schönheit vergaß man doch wieder über dem nächsten Eindruck, oder man behielt sie nur dunkel in der Erinnerung, indem man einen Jüngling vor sich sah, der nur durch den Gedanken gebildet, oder, um einen noch zarteren Ausdruck zu brauchen, gehätschelt worden war, der nur durch den eignen Inhalt der Seele genährt worden war und nichts mit der Welt zu schaffen gehabt hatte, weder von ihr erweckt, noch entflammt, noch beunruhigt, noch gestört worden war. Einem Schlafwandler gleich hatte er das Gesetz seines Auftretens in sich selbst, und sein liebenswürdiger, wohlwollender Ausdruck ging niemand etwas an, er spiegelte nur die Grundstimmung seiner Seele wieder.

Als er unter der Wirkung des Weines zu reden anfangen sollte, war sein Äußeres nicht so schön wie vor der Mahlzeit; aber nach Vollendung seiner Rede über die Angst vor dem Erotischen, als dem Komischen, als er sich wieder setzte, war er fast noch schöner geworden als vor der Mahlzeit. Es ist leicht zu durchschauen, warum Kierkegaard diesen jungen Mann mit einer Art von Verliebtheit schildert; er ist in gewissen Beziehungen ein Idealbild von Kierkegaard selbst, wie er in den geistreichen Augenblicken seines Lebens gern sein möchte. Er ähnelt auffallend einer andern Kierkegaardischen Figur, nämlich dem jungen Johannes Climacus[2]), über den Kierkegaard 1842–1843 schrieb, eine Schilderung, die jedoch nie herausgegeben wurde, der wir aber Bruchstücke entnommen haben, um das Verhältnis in der Kindheit zwischen Sören und dem Vater zu beleuchten. Johannes war und blieb als er älter wurde, ein Fremdling in der Welt; er konnte sich mit keinem Menschen aussprechen; dazu war seine Erotik allzu tief; er war verliebt in die Folgerichtigkeit des Denkens, an den Ergebnissen war ihm nichts gelegen; nur die Bewegung zog ihn an; überall wo er ein Labyrinth ahnte, mußte er den Weg finden.

Wenn der junge Mann die Anschauung entwickelt: das Erotische sei das Komische[3]), dann ist er verwandt mit etwas wesentlich Griechischem, mit einem Zuge an dem Manne, den Kierkegaard vor allen bewunderte, Sokrates. Im „Begriff der Angst" wird dieser Anschauung des Erotischen Erwähnung getan[4]). Bei Sokrates ist sie ein Ausdruck und zwar der höchste Ausdruck für die Unfähigkeit des intellektuellen Geistes, das Erotische zu umspannen. Die schwer verständlichen Erläuterungen, die Sören Kierkegaard aus diesem Anlasse gibt, müssen folgendermaßen verstanden werden: In der Schamhaftigkeit liegt eine natürliche Scheu vor dem Erotischen, dem Sexuellen, weil das Erotische

[1]) VI 25, 34, 48. [2]) IV B 1 S. 109f. [3]) S. 142. [4]) IV 338.

eine eigentümliche Verschmelzung von einer tiefen seelischen und einer rein körperlichen Seite ist; zu dieser Verschmelzung, dieser Synthese, will sich der Geist gleichsam nicht bekennen, wenn er das Erotische betrachtet, ohne selbst von der Begierde befangen zu sein. Diese objektive Betrachtung kann nun auf zweierlei Weise auftreten. Sie kann rein ästhetisch sein, sodaß der Künstler bei dieser Einheit der beiden Seiten der menschlichen Natur verweilt; für dieses künstlerische Beschauen ist das Erotische das Schöne; so faßten es die Griechen auf, wenn sie es ästhetisch betrachteten. Aber die objektive, begierdenlose Betrachtung kann auch von der rein intellektuellen Seite aus vorgenommen werden, so daß man das Erotische als eine geistige Bewegung, die einen rein geistigen Sinn hat, auffassen will. Versucht man das, indem man sich zum reinen Geiste machen will, ist man gezwungen, das Erotische als das Komische aufzufassen und dann stößt es ab; in dem Sinne ist das abstoßende Moment an der Schamhaftigkeit in der Auffassung des Erotischen als des Komischen intellektualisiert. Die Rede des jungen Mannes ist in der Tat Ausdruck einer tiefen und reinen Schamhaftigkeit, die sozusagen mit der Leidenschaft des Denkens multipliziert ist. Und beide Seiten sind wesentliche Momente in dem seelischen Leben Kierkegaards; wir brauchen nur daran zu denken, wie er[1]) in seiner frühesten Jugend die Natur nicht genießen konnte, weil er sich in diesem Genusse nicht selbst verstehen konnte. Wenn die Schamhaftigkeit nicht in die ästhetische Sphäre als das Schöne erhoben ist, und wenn sie auch nicht in die intellektuelle Sphäre als das Komische übersetzt ist, dann ist sie so, wie Vigilius sie im „Begriff der Angst" deutet: sie spricht den ungeheuren Widerspruch aus, daß das rein Körperliche Ausdrucksform für das Geistig-Seelische sein soll; diesen Widerspruch verbirgt die Schamhaftigkeit. In der intellektuellen Übersetzung ist der Widerspruch offenbar.

Es ist nicht ganz leicht Victor Eremitas[2]) Verhältnis zu Kierkegaards Person klarzulegen. Daß er nicht Kierkegaard ist, folgt daraus, daß er überhaupt in „in vino veritas" auftritt. Wir kennen ihn ja als den Verfasser von „Entweder -- Oder"; er hat also wie Kierkegaard sowohl das ästhetische wie das ethische Stadium erzeugt und ihm persönliche Gestalt verliehen, aber er hat keines von beiden gewählt; auch ist es zu keinem religiösen Durchbruch gekommen. Dagegen hat er, der selbst tief pessimistisch ist, ein tiefes Mitgefühl mit denen, die sein Spott trifft, sowohl mit Juliane, wie mit jenem, aus dem etwas wurde durch ein Mädchen, aber nicht durch das Mädchen, das er bekam; das ist die Ironie der Verzweiflung, aber von Sympathie durch-

[1]) I A 8. [2]) Siehe meine Abhandlung in Teol. Tidskrift 1923 S. 23–4.

drungen. Persönlich steht er in einem erinnernden Verhältnisse zu Mozarts Don Juan; also muß er in seinem erotischen Leben einen tiefen Kummer gehabt haben; in beiden Beziehungen gleicht er Kierkegaard; er wird nun der unglückliche Liebhaber der Erinnerung genannt; auch darin ist er eine getreue Wiedergabe von etwas, das unausrottbar zu der Psyche Kierkegaards gehört. Sofern jedes Wort eine Fälschung ist, beruht das wohl darauf, daß er trotz seines erotischen Pessimismus doch in einem Leiden der Seele von dem Erotischen gefesselt ist; deshalb hat die Lobrede auf Mozart etwas Beängstigendes an sich. Am merkwürdigsten ist er, wenn er von den kierkegaardischen Pseudonymen gelernt zu haben scheint, daß es vielleicht eine höhere Art von Unmittelbarkeit nach dem Pessimismus oder, wie es heißt, nach der Reflexion gibt; er selbst aber kommt nicht in diese neue Unmittelbarkeit hinein; und er behauptet, daß das Weib überhaupt nicht hineinkommen kann. Wenn wir uns nun erinnern, daß Kierkegaard persönlich auch nicht die Wiederholung erreicht hatte, die er ersehnte, dann verstehen wir, daß die Möglichkeit besteht, daß Kierkegaard mit der Zeit Victor Eremita ähnlicher wird, ohne doch die neue Unmittelbarkeit zu erleben. Es sind innere Kämpfe möglich, die Kierkegaard in zwei Personen spalten können, eine wirkliche, die wesentlich sympathetische Ironie ist, und eine andre, die der Hoffnung gehört, indem sie das Christentum festhält und den Glauben nicht losläßt; also ein Victor Eremita mit dem Glauben in der Gestalt des Trotzes.

Die Antwort des Gerichtsrats Wilhelm auf die Reden.

Während die Logik des Gerichtsrats in „Entweder – Oder" oft sehr treffend ist, muß man sagen, daß seine Argumentation im zweiten Teile der Stadien zwar durch den ethischen Ernst und die Begeisterung für die Sache sehr kräftig ist, aber nichts Eigentliches zu erwidern hat auf die verzweifelt folgerichtigen Einsprüche, auf die er gestoßen ist, und die merkwürdigerweise den Reden im ersten Teile entsprechen, die er doch nicht gelesen hat. In seinem guten Recht ist er so siegesgewiß, daß er nach Hamanns Exempel die größte Lust hätte „bäh" zu sagen; denn siegesgewiß und begeistert ist er[1]):

Ich bin sonst etwas empfindlich, ich kann es nicht gut vertragen, daß man über mich lacht. Das ist eine Schwäche, die ich indessen nicht habe überwinden können; will aber jemand über mich lachen, weil ich Ehemann bin, so fürchte ich mich nicht, in der Beziehung bin ich gegen das Lachen gefeit, in der Beziehung habe ich einen Mut, der mit der Lebensführung eines armen Gerichtsrats, der von seiner Wohnung auf das Gericht und vom Gerichte in seine Wohnung geht und nur mit Akten umgeht, beinahe in einem grellen Widerspruche steht. Man

[1]) VI 90 f.

versetze mich also in einen Kreis gewitzter Köpfe, die sich verschworen haben, die Ehe lächerlich zu machen und des Heiligen zu spotten, man möge sie mit allen Waffen des Witzes ausrüsten, man möge ihre spottenden Pfeile mit dem Stachel versehen, den ein zweideutiges Verhältnis zu dem andern Geschlecht zugespitzt hat, man möge ihre Pfeile in das Gift einer Bosheit tauchen, die nicht dumm ist, sondern durch diabolische Klugheit gewonnen, – ich fürchte mich nicht. Wo ich auch sein mag, und wäre es im feurigen Ofen, wenn ich von der Ehe rede, so merke ich nichts, da ist ein Engel bei mir, oder richtiger: ich bin weg, bin bei ihr; bei ihr, die ich immer noch mit dem seligen Entschlusse meiner Jugend liebe, ich, der ich, obschon Ehemann seit vielen Jahren, noch die Ehre habe, unter dem siegreichen Banner der glücklichen ersten Liebe zu fechten.

Mit den Gedanken in der Rede des jungen Mannes weiß der Gerichtsrat nichts anzufangen. Er gibt sein Gutachten ab über die Betrachtung, die das Erotische als komisch ansieht, indem er den Verstand, der sich an der Liebe vergreift, für lächerlich erklärt; im Gegensatze dazu drückt er seine Anschauung in dem Motto aus: Der Betrogene ist weiser als der Nichtbetrogene[1]). Folgerichtig enthält er sich denn auch aller Argumentation. Man soll die Reflexion nicht auf die Liebe richten; sie ist das Wunder, an das man glauben soll, wenn es da ist und gerade diese beiden zusammenbindet; denn die Geliebte ist des Gottes Gabe[2]). Er erklärt das Verhältnis mittelst einer Analogie. Auch die Genialität ist eine Gabe des Gottes, die sich doch sehr gut mit dem ethischen Ernst des Entschlusses vereinen läßt. Und im Zusammenhange damit gibt er eine geistreiche Auslegung[3]) des Wortes „Verheirate dich, du wirst es bereuen, verheirate dich nicht, du wirst es auch bereuen". So antwortet Sokrates einem, der fragt, weil er meint, daß derjenige, der nicht verliebt ist, beides bereuen wird, und wer liebt, nicht fragt, weil er glaubt. Dagegen ist es am Platze, das Verhältnis der Liebe zur Wirklichkeit durch die Reflexion zu untersuchen. Wir können uns deutlich erinnern, daß Kierkegaard, gerade beim Untersuchen des Verhältnisses der Liebe zur Wirklichkeit, zu der Anschauung gekommen war, daß er die Verlobung brechen müsse. Aber danach sieht es beinahe aus, als wollte uns der Gerichtsrat zum Besten haben; denn nach einem Anlaufe zu dieser Untersuchung des Verhältnisses der Liebe zu der Wirklichkeit erklärt er, daß die Reflexion unerschöpflich ist, weil sie unendlich ist[4]).

Dagegen ist die Reflexion im Glauben erschöpft, welcher gerade die Vorwegnahme der ideellen Unendlichkeit in der Gestalt des Entschlusses ist. Somit ist der Entschluß eine durch die rein ideell erschöpfte Reflexion gewonnene neue Unmittelbarkeit, die eben der Unmittelbarkeit der Liebe entspricht.

Also nach dem gewaltigen Anlaufe zur Reflexion springt der Ge-

[1]) VI 115. [2]) VI 39, 116, 141, 150. [3]) VI 149. [4]) VI 154 vgl. 88.

richtsrat gleich hinüber – in den Glauben. Es ist nicht gerade merkwürdig, daß Johannes Climacus[1]) wünschen könnte, dem Gerichtsrat etwas ins Ohr zu flüstern; er hätte ihn gewiß unter anderm fragen wollen, inwiefern der Glaube etwas sei, das jeder Mensch einfach nehmen könnte, wenn er wollte, und wie es sich verhalte mit der neuen, nach der Reflexion gewonnenen, von Kierkegaard ersehnten Unmittelbarkeit, und was dann aus der Forderung werde, daß man sich selbst durchsichtig werden solle.

Auf diese neue Unmittelbarkeit, die auch Victor Eremita als die einzige Lösung der Schwierigkeit[2]) erwähnt hatte, kommt der Gerichtsrat Wilhelm immer wieder zurück[3]). Aber mit einer souveränen Verachtung all den schwierigen Gedanken der Pseudonyme gegenüber erklärt er: „Daß das Religiöse eine neue Unmittelbarkeit ist, kann auch jeder Mensch leicht verstehen, der sich damit begnügt, dem ehrlichen Wege des gesunden Menschenverstandes zu folgen." Danach schildert er, wie die Absurdität der Liebe in die fromme Verständigung mit der Absurdität der Religiosität kommt. Es sieht aus, als ob alles mit Fleiß darauf angelegt wäre, die Gedanken über die Sünde und die leidende Religiosität zu ignorieren, – die Johannes Climacus unbestreitbar auch noch nicht dargestellt hatte! Dies alles ist etwas von dem Hinterlistigsten, was Kierkegaard geleistet hat; mit großem Gewinn kann man die Erörterungen des Gerichtsrats als eine Schilderung der Idee der christlichen Ehe lesen; ist man aber auf das eben Hervorgehobene aufmerksam geworden, so liest man sie mit einem stillen Humor über die Naivität des Gerichtsrats. Nur in einem bestimmten Zusammenhange[4]) gibt auch er die Schwierigkeit der ganzen Frage zu und sagt, sie habe noch keine gründliche Behandlung erhalten. Im Übrigen ist gerade die Antwort auf Victor Eremitas Rede[5]) der schwächste Punkt am Gerichtsrat. Auch auf andere Weise hat Kierkegaard Victor Eremita zum Besten. Als die fünf Nachtschwärmer in den Garten des Gerichtsrats hineingucken, sagt seine Frau beim Morgentee zu ihrem Manne[6]): „Es ist doch sicher und gewiß: wenn du nicht geheiratet hättest, dann wärest du etwas ganz Anderes in der Welt geworden." Victor Eremita, der ironisch gesagt hatte, daß mancher Mann durch eine Frau zu etwas geworden sei, aber wohl gemerkt durch die, die er nicht bekam, dem wäre es ganz gesund gewesen, zu hören, was der Gerichtsrat seiner Frau antwortete; leider weicht er auf die liebenswürdigste aber bestimmteste Weise der Frage aus. Dagegen bekommt die herausfordernde Rede Victors über den seltsamen Mischmasch, den die Ehe darstellt, eine sehr schöne Antwort[7]):

[1]) VII 151. [2]) VI 64. [3]) VI 119, 150, 154f. [4]) VI 163. [5]) VI 136–139.
[6]) VI 81. [7]) VI 113.

Die Ehe ist göttlich, denn die Liebe ist das Wunder; sie ist weltlich, denn die Liebe ist der tiefste Mythus der Natur. Die Liebe ist der unergründliche Grund, der im Dunkeln verborgen liegt, aber der Entschluß ist der Sieger, der dem Orpheus gleich die Liebe an das Licht des Tages holt; denn der Entschluß ist die wahre Form der Liebe, ihre wahre Verklärung, deshalb ist die Ehe heilig und von Gott gesegnet. Die Ehe ist eine bürgerliche Einrichtung, durch sie gehören die Liebenden dem Staat und dem Vaterland und den gemeinsamen Angelegenheiten der Mitbürger an. Die Ehe ist poetisch, unaussprechlich, wie die Liebe, aber der Entschluß ist der gewissenhafte Übersetzer, der die Schwärmerei in die Wirklichkeit übersetzt, und dieser Übersetzer nimmt es so genau, ach so genau! Die Stimme der Liebe klingt wie die Stimme der Feen aus den Grotten der Sommernacht, aber der Entschluß hat den Ernst der Dauer, der durch das Flüchtige und das Verschwindende hindurchklingt. Der Gang der Liebe ist leicht wie der Tanz über Fluren, aber der Entschluß faßt den Ermüdenden, bis der Tanz wieder beginnt. So ist die Ehe. Die Ehe ist kindlich froh und doch feierlich, weil sie stets das Wunder vor Augen hat; die Ehe ist bescheiden und in der Verborgenheit, doch ist die Festlichkeit bei ihr zu Hause . . . . . Die Ehe ist etwas Alltägliches, ja, was ist so alltäglich wie die Ehe, sie gehört ganz der Zeitlichkeit an, und doch lauscht sie der Erinnerung an die Ewigkeit und vergißt nichts.

Wenn Constantin Constantius, des jungen Mädchens in der „Wiederholung“ [1]) gedenkend, das Weib als das schwächere Geschlecht verspottet und sie in unverschämter Weise lächerlich macht, indem er ethische Kategorien auf sie anwendet, dann nimmt der Gerichtsrat Wilhelm sie eifrig in Schutz: selbst wenn sie das schwächere Geschlecht ist, so hat sie doch ihre besondere Stärke, nämlich die Ausdauer [2]). Und über den besonderen Punkt, von dem Constantins Spott ausstrahlt, sagt der Gerichtsrat folgende väterlichen Worte [3]):

Ich will also nicht leugnen, daß mitunter ein junges Mädchen sich sonderbar — und ist man verdorben genug, um über das Unglück anderer zu lachen — sogar komisch ausnehmen kann, wenn sie in den äußersten Schrecken einer Entscheidung hinausgestoßen wird, in einen Wirbel, wo kaum der Mann Widerstand leisten kann, auf daß er nicht umgerissen werde. Aber wer sagt, daß sie hinausgestoßen werden soll? Dasselbe Mädchen wäre vielleicht, ruhig, sorgfältig und liebreich behandelt, ein liebenswürdiges Wesen als Gattin und Mutter geworden. Über dergleichen soll man nicht lachen; denn es ist doch überaus tragisch, wenn man sieht, wie der Sturm die friedliche schirmende Hecke, in deren Schutz es sich sicher und schön wohnen ließe, mit sich fortreißt. In dem Sinne soll das Weib ja auch nicht stark sein, daß die Not der Angst vielleicht von dem Manne selbst ausginge. Steht er fest, dann steht das Weib an seiner Seite ebenso fest wie er, und zusammen stehen sie fester, als jeder für sich.

Es kann kein Zweifel darüber herrschen, daß das Kierkegaards eigene Meinung ist, und daß er Regine mit noch viel liebevollerem Verständnis beurteilt; das bezeugen viele Tagebuchaufzeichnungen. Constantins Spott ist nur über eine Erinnerung gedichtet. Wenn man aber versucht, die Worte des Gerichtsrats, die die Schwierigkeiten leicht

[1]) VI 139. [2]) VI 137. [3]) VI 136.

beseitigen, dem Leiden, wie es in Wirklichkeit war und in Quidams Geschichte geschildert ist, nahezubringen, so entsteht eine eigentümliche humoristische Wirkung; es ist, wie wenn zwei Pole in einer solchen Spannung stehen, daß Funken von Humor überspringen. Ob aber Kierkegaard wohl selbst diese ganze Flut von Stimmungen hat meistern können?

Die Rede des Verführers spiegelt sich auf die mannigfaltigste Weise in der Erwiderung des Gerichtsrats ab. Daß das Weib den Mann in alle Weitläuftigkeiten der Endlichkeit hineinführt, ist eine Betrachtung, die Kierkegaard selbst später – als sein Pessimismus in Bezug auf die Ehe überhand genommen hatte – als seine eigene Meinung ausspricht. Für den Gerichtsrat ist dieser Umstand gerade das Wunderbare; nur der Ehemann „hat sich richtig in das Dasein vertieft". Jede andere Kenntnis des Daseins ist oberflächlich[1]). Und wenn die Schamhaftigkeit in der Rede des Verführers dazu gebraucht wird, die Frechheit zu krönen, so sagt der Gerichtsrat Wilhelm, daß die Schamhaftigkeit der Schleier des Mysteriums ist und es immer bleiben soll, sodaß die Aneignung des Mysteriums durch diesen Schleier geschieht[2]). Und indem er der Lobrede, die die Kenner über die Reize des Weibes gehalten haben, Trotz bietet, sagt der Gerichtsrat, daß er bis auf den heutigen Tag nicht wisse, ob seine Frau „schlank" sei[3]); und er entwickelt, wie die Schönheit des Weibes mit den Jahren zunimmt; dabei kommt er auch auf die Schönheit der Frau als Mutter zu sprechen und antwortet also auf die Rede des jungen Mannes über die Folgen der Ehe. Und wider die Art, in der der Kenner den Augenblick isoliert[4]), stellt er die Bewunderung für den liebenswürdigen Gehalt ihres Wesens, die leise unvergängliche Melodie der stillen Freude und die Treue im Laufe der Zeit; ohne dies Ethische, das auf der Heiligkeit des Entschlusses beruht, lauert die Angst der Unmittelbarkeit selbst in Aladdins und Gulnares Glück[5]).

Es ist das Sonderbare an der Abhandlung des Gerichtsrats, daß sie, wenn man sie das erste Mal liest, so befreiend auf eine Menge von unerlösten Gedanken wirkt; wenn man sie aber mehrmals liest, entdeckt man nach und nach, wie sie der Darstellung in „in vino veritas" entspricht, und wie die Stelle in der Seele, wo die leidende Religiosität zu Hause ist, gewissermaßen umkränzt ist von der liebenswürdigen Naivität des Gerichtsrats, die immer wieder eine tief humoristische Wirkung hervorruft, wenn sie an die „Leidensgeschichte" gehalten wird.

Über die Entsagung der Ehe sagt der Gerichtsrat etwas, was

[1]) VI 87. [2]) VI 118, 151. [3]) VI 120. [4]) VI A 41, VI 151. [5]) VI 100, f. S. 233.

von Kierkegaard selbst gewiß tief empfunden ist, und was an jenen Tag erinnert, wo Franz von Assisi Frau und Kinder aus Schnee machte[1]):

Wer sich dem Zeitlichen gegenüber negativ verhält, hat keine Ableitung für seine Sympathie, die also anstatt ihm zur Erquickung zu werden, wenn sie ihren segnenden Überfluß ausgießt und wieder neuen Überfluß sammelt, ihm zu einer Plage wird, die an seiner Seele zehrt, weil sie sich nicht äußern kann.

Kierkegaard – Goethe.

Ein Abschnitt in der Abhandlung des Gerichtsrats, den Brandes ganz unbefugt zu einem Angriff auf Kierkegaard benutzt hat, hat ein besonderes Interesse, der Abschnitt nämlich[2]), der Goethe, so wie er sich in Dichtung und Wahrheit gibt, nach seinem Verhältnis zu den Frauen behandelt. Das in den Augen des Gerichtsrats Schwerwiegende ist, daß er seine ethische Schuld den jungen Mädchen gegenüber, die nach dem Spiel nur den Schmerz übrig haben, durch poetisches Schaffen von sich abwälzt. Das ist ebenso wenig berechtigt, wenn ein großer Dichter es tut, wie wenn ein armer Gerichtsrat oder ein Armenhäusler es täte. Goethe wird zu einem talentvollen Rechtsanwalt, der mit einer gewissen poetischen Erfindungsgabe Fadaisen verteidigt. Goethe trauert! nein, er trauert wirklich und zieht sich teilnehmend zurück, höflich! Aber

dies höfliche und friedliche Übereinkommen, daß man sich trennen müsse, ist gerade das Beleidigendste, dies letzte Falsum, nach dem nicht jedes beliebige Mädchen, wenn der Mann beweislich eine Verpflichtung eingegangen ist, ein unabweislicher Gläubiger sein darf, dieses Falsum, daß der Fallierende nicht sein ganzes Defizit angeben will, ist eigentlich das Empörendste, und doch hat er sich durch diese Höflichkeit die Nachsicht der Welt erkauft.

Es ist unverkennbar, daß Kierkegaard hier von einem tiefen Unterschiede zwischen sich selbst und Goethe spricht. Allerdings dichtet Kierkegaard auch; und das Dichten wurde ihm gewissermaßen zu einer Linderung; aber seine Dichtung war hervorgewachsen, indem die Reue sein Defizit voll anerkannte. Hätte Goethe mit ethischer Begeisterung gehandelt, dann würde er eher als jeder andere das Problem entdeckt und gelöst haben, inwiefern es eine so eminente Geisteseexistenz gibt, daß sie im tiefsten Sinne für das Erotische nicht kommensurabel werden kann. Dies ist abermals das eigene Problem Kierkegaards in einer neuen Gestalt. Ebenfalls spürt man Kierkegaard selbst, wenn er Goethe tadelt, weil es ihm nie Sache der Pietät gewesen sei, zu untersuchen, ob es ihm nicht möglich wäre, in derselben Religion zu leben, die seinen Eltern das Leben gewesen war. Goethe fehlt im Großen und Ganzen Pathos; und ihn als Heilmittel gegen Schwermut zu

[1]) VI 108f. [2]) VI 142ff.

empfehlen, verrät geistigen Unverstand; denn der Einfältige versteht, daß derjenige, der von seiner Aufgabe abspringt, seine Seele früher oder später der Schwermut verschreibt.

Psychoanalyse.

Es gibt ein ganz neues Feld der Wissenschaft, das unter dem Namen Psychoanalyse bekannt ist. Man hat entdeckt, daß im Dunkeln, im Halbbewußtsein, im Unterbewußtsein, Kräfte lauern, die oft von unheimlicher Art und dem Betreffenden selbst unbekannt sind; Begebenheiten aus der fernen Kindheit haben einen Bodensatz – zumeist sexueller Art – im tiefen Grunde der Seele hinterlassen, aus dem Phantasien und Richtungen des Willens in das bewußte Leben emporschießen, dem Betreffenden selbst unerklärlich. Die Psychoanalyse sieht es als ihre Aufgabe an, diese verborgenen Dinge teils zu entdecken und ans Tageslicht zu ziehen, teils sie zu überwinden, indem sie sie offenbar macht, in einer Art Glauben daran, daß das, was offenbar wird, Licht ist. Man hat versucht, derartige Dinge unter Zuhilfenahme der Hypnose zu offenbaren; bei Vielen werden nämlich während der Hypnose aus der unterbewußten Erinnerung Dinge hervorgezogen, die sie im täglichen normalen Zustande nicht kennen; oder man hat das getan, was der Passagier in Peer Gynt tun wollte

> Faß sie kritisch an die Säume
> Und untersuche namentlich das Nest der Träume.

Oder man hat andere geniale Methoden erfunden. Man nennt z. B. eine ganze Menge Worte und bittet den, der untersucht werden soll, zu sagen, was ihm unmittelbar und ganz unwillkürlich einfällt, wenn er das Wort hört. Wir können verstehen, von welcher Bedeutung das ist, wenn wir uns z. B. Kierkegaard unter vielen andern dem Worte „Vererbung" gegenüber gestellt denken. Daß es lange dauern würde, bis er das entsprechende Wort ausspräche, würde verraten, daß etwas in seinem Seelenleben besonders in Aufruhr kam durch die Assoziationen, die das Wort „Vererbung" hervorrief. Im Anschlusse daran müßte man auch annehmen, daß die Dichtung Mittel der Psychoanalyse werden könne. Und alles, was wir über Kierkegaard wissen, bestätigt diese Vermutung. Deshalb ist es unmöglich, aus Rücksichten der Pietät dagegen ein unbedingtes Veto einzulegen: von seinen Dichtungen auf seine Person zu schließen. Und das um so weniger, als alle gedichteten Personen und alle Verfasser in dem „Marionettentheater Sören Kierkegaards" [1]), wie ein Deutscher es benannt hat, Bein von seinem Bein und Fleisch von seinem Fleische sind. Darauf haben

[1]) Zeitwende 1925, S. 18ff.

wir gerade beständig hingewiesen. Und deshalb ist es auch möglich, daß wir nun, nachdem wir alle Werke durchgenommen haben, wertvolle Beiträge bekommen haben zum Verständnisse des Eigentümlichen in Kierkegaards Seelenleben und seinem tragischen Lebensschicksal. Und jedenfalls an einem Punkte ist diese Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden. Die Analyse der Rede des jungen Mannes in „*in vino veritas*" hat eine bestimmte Seite Kierkegaards beleuchtet, indem sie, mit den natürlich dazugehörenden Äußerungen über das Komische an dem Erotischen im „Begriff der Angst" zusammengehalten, die Form beschreibt, die Kierkegaards scheue Schamhaftigkeit annimmt, wenn sie in die intellektuelle Sphäre versetzt wird; sie offenbart eine innere seelische Reinheit, aber von eigentümlicher Art, weil sie mit seiner wunderbaren Reflexion verbunden ist. Wer das Seelenleben der Jugend in dieser Sphäre kennt, wird es bezeichnend finden, daß er unter dem Namen „der junge Mann" geht; denn in dieser scheuen Schamhaftigkeit ist etwas Jugendliches. Deshalb zieht auch seine Gestalt unsere Gedanken zu jener Stelle in „Entweder – Oder" hin, auf die ich aufmerksam gemacht habe[1]), in der das erste unmittelbar erotische Stadium derart geschildert ist, daß etwas Bedrückendes, Überwältigendes an diesem Stadium war, in welchem das Begehrte androgynisch in dem Begehren ruhte. Über diese zarte dämmernde Erotik hat die Schamhaftigkeit selbstverständlich eine überwältigende Macht; deshalb wird sie von dem jungen Manne in seiner Theorie des Komischen intellektualistisch kristallisiert. Diese Identität von Gegenstand und Begehren in der dämmernden Erotik ist übrigens auch an einer andern Stelle ausgedrückt, nämlich da, wo Constantin dem Wesen des jungen Mannes nicht auf den Grund kommen und die Ursache nicht ermitteln konnte, warum seine Liebe nur dichterisch in der Erinnerung lebte. An dieser Stelle sagt er, eben mit einer Art von Psychoanalyse[2]):

> Jede solche Natur bedarf der Frauenliebe nicht, was ich mir gewöhnlich daraus erkläre, daß er in einem früheren Dasein ein Weib gewesen ist und die Erinnerung daran behalten hat, jetzt wo er Mann geworden ist. Sich in ein Mädchen zu verlieben stört ihn bloß, und seine Rolle wird immer verpfuscht; denn er kann beinahe ihre Rolle mitübernehmen.

Nehmen wir nun dies Moment in unsere Auffassung von Kierkegaards Seelenleben mit hinein, so scheint die Krise keiner Erklärung zu bedürfen, die Sünde als das Wesentliche auffaßt; hätten wir nicht bestimmte Aussagen, die in die Richtung weisen, würde es vielleicht garnicht nötig sein, etwas Derartiges anzunehmen. Diese Beobachtung

[1]) S. 142. [2]) III 219.

mahnt uns abermals, vorsichtig mit der Annahme zu sein, daß man das Rätsel Kierkegaards erklärt habe. Und jedenfalls: was für Sünde auch in seiner frühesten Jugend gewesen sein mag, soviel ist sicher: aktuelle Sünde hat keine Rolle spielen können in der Schwermut, die bei der Entstehung dieser Schriften auf dem Grunde seiner Seele weiterlebt und ihn gleichzeitig in die Produktivität hinaus zwingt und ihn daran hindert, zu sich selbst Du zu sagen. Das ist nämlich absolut ausgeschlossen durch Stellen, wo er sagt, daß er nicht sicher sei, ob es richtig wäre, den Pfahl im Fleische zu entfernen, da er doch eine entscheidende Bedeutung für seine Schriftstellerei habe[1]).

Mein Leben ist ganz darauf angelegt, mit einem Pfahl im Fleische – zu erreichen, was ich mir nie geträumt hätte. Die Frage aber, die ich seiner Zeit stellte und hin und wieder stellen muß, ist die, ob ich nicht meine Aufmerksamkeit sammeln sollte, um womöglich den Pfahl aus dem Fleische zu entfernen. In dem Falle würde ich im endlichen Sinne glücklicher werden, aber verloren sein im unendlichen Sinne. Habe ich dann das Recht dazu, selbst wenn es möglich wäre, was ich bezweifle, und in meiner früheren Jugend habe ich auch etwas in der Richtung versucht. Sieh, darum bin ich weit davon entfernt, mich mit hochfliegenden Ideen hinaus gewagt zu haben, um etwas Großes zu werden. Ach, der Pfahl im Fleische hat mich, im endlichen Sinne, doch ein für allemal zerbrochen – aber im unendlichen Sinne springe ich desto leichter . . . . mit Hilfe des Dorns im Fuße springe ich höher als irgendeiner mit gesunden Füßen.

Diese Stelle ist sehr wichtig, weil sie ein blendend klares Bild von Kierkegaards Seelenleben gibt, namentlich in Bezug auf die Bedeutung des „Pfahls im Fleische", als er die pseudonymen Schriften schrieb: er half ihm zum Springen; und diese Beleuchtung wird immer wieder bestätigt[2]). Besonders wichtig ist es aber, daß diese Stelle unwidersprechlich beweist, daß der Pfahl im Fleische zu jener Zeit keine aktuelle Sünde enthalten hat, sondern nur Schwermut mit gewissen Zwangsgedanken. Die Sünde ist, sozusagen, nur in seinen Gedanken gewesen; und dort hat er sie gezwungen, seiner Phantasie so zu dienen, daß er, mit der Schamhaftigkeit als Zwischenbestimmung, das ganze erotische Leben von der einen Grenze bis zu der andern schildern konnte, vom äußersten Punkte der Schamhaftigkeit in ihrer verführerischen Macht bis zu der zurückscheuchenden Gewalt der zarten Schamhaftigkeit. Wenn man das bedenkt, tritt das Bild Kierkegaards in dieser Periode mit helleren Farben hervor und man wird davon überzeugt, daß Kierkegaard jedenfalls nicht die Ausschweifungen seiner Jugend beschönigt hat; es scheint vielmehr, daß er auch in dieser Beziehung Mücken zu Elephanten gemacht hat, oder etwas in der Richtung. Jedenfalls spiegelt sich seine relative Erlösung von dem Bösen in der

[1]) VIII A 156. [2]) XI 189f., 181 Anm., VIII A 44, IX A 411.

Tatsache wieder, daß die Rücksichtnahme auf die Sünde in der Wiedergabe der Katastrophe in den pseudonymen Schriften zurücktritt, und daß er mit der größten intellektuellen und ästhetischen Ruhe alle die erotischen Stimmungen zergliedern und diese Anatomie als einen Gottesdienst auffassen kann. Hat man sich nun angeeignet, was in diesen Tatsachen liegt, und läßt man es von dem Lichte, das von der Rede des jungen Mannes und Constantins Worten in der „Wiederholung" ausgeht, durchleuchten, dann gewinnt man die Überzeugung, daß Kierkegaard nicht mehr abnorm ist, als daß die moderne Grenzwissenschaft zwischen Psychiatrie und Psychologie ihn gut hätte beschreiben können. Sie kann das unentfaltete Männlich-Weibliche an seiner Psyche, das schon im ersten Teile angedeutet wurde, beschreiben[1]), und ebenso die Eigentümlichkeit, daß die Zurückdrängung seiner Erotik unter der Krise der Verlobung — nicht durch einen einfachen Willensentschluß, sondern durch innere religiöse Vertiefung — das bewirkte, was die modernen Forscher eine Sublimierung des Erotischen nennen; es wurde in das Religiöse und in eine menschliche Sympathie großen Stiles verwandelt. Nur von Zeit zu Zeit schossen aus dem Unterbewußten, in Form von Zwangsgedanken, Ranken, die unterdrückt werden mußten, in sein waches Bewußtsein hinauf. Über das alles hat er selbst Klarheit gewinnen wollen; in dem Sinne sind die pseudonymen Schriften Momente in seiner eigenen Erziehung zur Klarheit. Man merkt diese Freude des existentiellen Denkens, wenn er im „Begriff der Angst," im Abschnitte über die Schamhaftigkeit, Vigilius aussprechen läßt, daß Sokrates,[2]) wenn er sähe, daß er darüber nachdachte, gesagt haben würde: „Mein Lieber, daran tust du wohl, daß du über solche Dinge nachdenkst, die wohl der Überlegung wert sind; ja, man kann ganze Nächte hindurch sich unterreden und doch nie fertig werden, die Wunder der menschlichen Natur zu ergründen." Und diese Überzeugung war Kierkegaard unendlich mehr wert als das Bravo seiner ganzen Zeit, das er ja nicht gewann; denn jene Überzeugung machte seine Seele unerschütterlich, der Beifall würde sie in Zweifel gebracht haben.

Durch diese Psychoanalyse der Dichtung, die mit vollem Bewußtsein ihrer Bedeutung geschah, gelang es, das Kranke zu verkapseln und zu begrenzen; in Zukunft hatte es eine bestimmtere Gestalt: die unaustilgbare Schwermut, die nun einmal seine Wiegengabe war, der Pfahl, der ihm die Fähigkeit zu springen gab; er wagte es, mit sich selbst über den Pfahl im Fleische zu sprechen, weil er mit Gott darüber gesprochen hatte; und die Zeit war bald da, wo er es versuchen konnte, ihn fest anzufassen, um ihn wo möglich herauszuziehen. Aber

[1]) S. 35. [2]) IV 337.

gleichzeitig mit der heilsamen Wirkung dieser Behandlung wurde seine Schuld Regine gegenüber stark betont; und auch das kam ihm zu Nutzen; auch das half zu der genauen Umgrenzung des Schadens.

Indessen muß man sich hüten, daraus etwas Allgemeingiltiges über die Zweckdienlichkeit der Psychoanalyse zu erschließen. Daß sie in diesem Falle half, sodaß ein kranker Mensch nicht in Geisteskrankheit endete, das beruhte auf der tiefen Religiosität, in der Gott sein Vertrauter war. Es freut mich zu sehen, daß auch Ragnar Vogt[1]) in seiner neulich herausgegebenen Psychiatrie hinsichtlich des Glaubens an die Wunderwirkungen der Psychoanalyse zur Vorsicht mahnt.

Übrigens halte ich es für nötig, vor einem psychoanalytischen Dilettantismus Kierkegaard gegenüber zu warnen. Man hat sich sogar erdreistet, in einer Druckschrift die Homosexualität als Erklärung zu proklamieren; aber erstens liegt eine solche Folge keineswegs in dem Ergebnis der Psychoanalyse bei Kierkegaard selbst; man mißversteht gröblich Constantin Constantius; und zweitens steht die Psychoanalyse selbst noch am Anfange; und das Verhältnis zwischen der Psychoanalyse und Kierkegaard kann keineswegs das sein, daß Kierkegaard an einer bestimmten Stelle in das Schema der Psychoanalyse hineingezwängt werde, sondern umgekehrt das, daß die Psychoanalyse von der Seelenanalyse Kierkegaards lernen muß, einer Seelenanalyse, die mit einer Treue und einem Scharfblick, die nur sehr Wenige besessen haben, ausgeübt worden ist. Und dann soll sich die Psychoanalyse merken, daß der Doppelklang, den Constantins Worte andeuten, in jedem normalen Menschen etwas Entsprechendes hat; deshalb versteht es auch jeder Mensch, wenn ich behaupte, daß die Eigentümlichkeit Kierkegaards darin besteht, daß er in einem außergewöhnlichen Grade Scheu vor dem Weibe in sich trug; das war seine Reinheit, aber es war auch etwas, das, wenn das Seelenleben moralisch aus dem Gleise kam, seiner Phantasie eine unreine Färbung geben konnte[2]). Das ist es, was unter religiösen Beschlag genommen worden ist und, in der Rede des Verführers, seinem Beruf als Schriftsteller dienen muß.

In diesem ganzen Zusammenhange möchte ich gerne daran erinnern, daß Grundtvig in dem bekannten Kirchenliede ursprünglich geschrieben hat:

War nicht in des Geistes Werke
Weibeszartheit, Riesenstärke
Durch die achtzehnhundert Jahr?

[1]) Nogle Hovedlinier i medicinsk Psykologi og Psykiatri. 1923, S. 129ff.

[2]) Vgl. S. 35. In den Handschriften zum „Begriff der Angst" sind einige recht merkwürdige Entwürfe. Die hier geschilderte Auffassung habe ich mir unter dem Einfluß persönlicher Gespräche mit zwei Männern, die mir Winke in dieser Richtung gaben, gebildet.

Das für Kierkegaard Eigentümliche, besonders in seinen erbaulichen Schriften, ist vor allem diese Vereinigung von Riesenkraft und Weibeszartheit. Hier hat es seine eigenartige Natur wiederum dazu gebracht, hundertfältig zu geben.

Und deshalb will ich diesen Teil des Werkes mit den Worten schließen, die Kierkegaard dem Dichter, der einmal über ihn schreiben sollte, in den Mund gelegt hat[1]):

Der Sache des Christentums diente er, daraufhin war sein Leben von Kindheit an wunderbar angelegt. So vollendete er das Werk der Reflexion, nämlich das Christentum, das Christwerden, ganz und gar in die Reflexion zu setzen. Die Reinheit seines Herzens war: nur Eines zu wollen; was zu seinen Lebzeiten die Anklage der Zeitgenossen gegen ihn war: daß er nicht feilschen, nicht nachgeben wollte, das eben war die Lobrede der kommenden Zeit, daß er nicht feilschte, nicht nachgab. Aber das großartige Unternehmen betörte ihn nicht; während er dialektisch als Schriftsteller den Überblick über das Ganze hatte, verstand er christlich, daß alles seine eigene Erziehung im Christentum bedeutete. Den dialektischen Bau, den er ausführte und dessen einzelne Teile bereits ganze Werke sind, konnte er keinem Menschen zueignen, noch weniger wollte er ihn sich selbst zueignen; hätte er ihn jemandem zueignen wollen, dann wäre es die Weltlenkung gewesen, der der Bau ja doch schon Tag um Tag, Jahr um Jahr von dem Schriftsteller zugeeignet war, dem Schriftsteller, der, historisch, an einer tötlichen Krankheit starb, aber dichterisch, an der Sehnsucht nach der Ewigkeit starb, um ununterbrochen nichts anderes zu tun, als Gott zu danken.

[1]) XIII 582.

3. Lebensphilosophie

„Die Aufgabe ist, sich selbst in seiner Existenz zu verstehen."

Einleitung.

Es ist uns schwer gefallen, volle Klarheit zu schaffen über die krankhafte Stelle in Kierkegaards Seelenleben, die ihn isolierte und einsam machte; er selbst hat gewollt, daß es uns sogar unmöglich sein solle. Und es ist uns schwer gefallen, volle Klarheit darüber zu schaffen, in welchen Fällen Kierkegaards eigne Meinung mit der der pseudonymen Verfasser identisch ist und in welchen nicht; mit Willen hat er es schwierig gemacht, um die Menschen zum selbständigen Denken und zur persönlichen Aneignung der Wahrheit zu zwingen. Aber glücklicherweise hindern uns diese Schwierigkeiten nicht zu dem Verständnis der philosophischen Grundgedanken vorzudringen, in welchen er das gestaltet hat, was er der Welt zu sagen hatte. An und für sich sind diese Grundgedanken anschaulich und fesselnd; die Schwierigkeiten dabei stammen daher, daß sie im Kampfe mit dem philosophischen System entstanden sind, das Kierkegaard für den schlimmsten Feind des Christentums ansah, nämlich dem Hegels, das scheinbar das Christentum mit allen Mitteln des Denkens verteidigte, in Wirklichkeit es aber verriet. Es war möglich gewesen, die Grundbegriffe des Christentums in einen Gedankengang hinein zu pressen, der wesentlich das Gegenteil von ihnen ausdrückte. Die Lehre des Christentums von der Erlösung von der Sünde durch Gottes Eingreifen in die Geschichte des sündigen Menschengeschlechts, war in einen Kulturpantheismus verwandelt worden, der an und für sich eine Verteidigung jener Verflachung des Christentums durch den Protestantismus ist, die Kierkegaard als den Verderb der Gegenwart ansah. Kierkegaard setzte sein Leben daran, diese Begriffsverfälschung aufzudecken [1]). Dazu aber mußte er mit hegelischen Begriffen arbeiten, mit denen er wohl ganz vertraut war, denen gegenüber wir aber uns ganz fremd fühlen; er mußte sich der gleichen Sprache bedienen wie die Geistesmacht, die er bekämpfen wollte. Mithin ist es unmöglich, seine Schriften zu verstehen, ohne die Grundtendenz der hegelischen Philosophie und die Grundbegriffe des hegelischen Systems zu kennen. Deshalb leiten wir die Darstellung der Lebensphilosophie Kierkegaards mit einer Skizze der hegelischen Gedanken ein.

[1]) s. S. 65.

Wenn nun das hegelische System eine Denkweise vorstellte, die uns ganz fremd wäre, so könnte man es für einen großen Schaden halten, daß wir gezwungen sind, das Verständnis der Lebensphilosophie Kierkegaards auf dem Umweg über Hegel zu suchen. Aber das ist durchaus nicht der Fall, im Gegenteil, man entdeckt, wenn man die Schale der hegelischen Terminologie durchbricht, daß man auf eine Quelle tiefsinniger Gedanken stößt, mit denen wir eigentlich alle arbeiten. Der Verachtung vieler Menschen für Hegel zum Trotze, wage ich zu behaupten, daß die Welt nicht sehr viele Menschen besessen hat, deren Gedanken so genial und so weitspannend waren wie die Hegels. Und es ist keineswegs so, daß ihre Bekämpfung uns gleichgültig sein kann. Kierkegaard hat richtig gesehen, daß ein System, das wie das hegelische das ganze Geistesleben in ein logisches Schema hineinzwängt, wo alles sich mit Notwendigkeit entfaltet, für die Religion und die Moral todbringend ist. Heutzutage stellt man sich allerdings die Notwendigkeit nicht so vor wie Hegel; und dennoch besitzen Kierkegaards zentrale Argumente gegen Hegel eine siegreiche Macht auch dem modernen Naturalismus gegenüber. Sowohl bei Hegel wie in dem modernen Naturalismus herrscht ein Gesetz der Notwendigkeit, das das Leben der Persönlichkeit erstickt und das Christentum unmöglich macht; von diesem Gesetz sich zu befreien ist schwierig, weil es uns mit der Macht der Selbstverständlichkeit umklammert und die betreffenden Gedanken der Zeit durchdrungen hat. Niemand, Fichte vielleicht ausgenommen, hat sich so zielbewußt aufgelehnt wider diese Wucht der Selbstverständlichkeit. Man wird den Gegensatz zwischen der Grundtendenz Hegels und der Kierkegaards verstehen, wenn man ihre durchaus entgegengesetzten Auffassungen der Idee der Philosophie einander gegenüberstellt. Hegel sagt: „Die Philosophie ist ihre Zeit in Begriffen dargestellt." Kierkegaard hätte sagen können, seine Philosophie sei der Widerstand gegen die Grundtendenz ihrer Zeit, dargestellt in persönlicher Gestalt.

Wir wollen also damit anfangen, eine Skizze von Hegel zu geben und danach die philosophischen Hauptgedanken Kierkegaards darstellen. So werden wir am besten begreifen, wie ungeheuer polemisch, wie aufrührerisch sie sind, sowohl gegen Hegel wie gegen viele von den Voraussetzungen, die unserem Leben zu Grunde liegen; aber wir werden auch die Wahrheit in der Behauptung Torsten Bohlins verstehen, daß der Kampf gegen Hegel und die Anwendung hegelischer Gedankenformen wider Kierkegaards Willen einen versteckten Hegelianismus bei ihm eingeschmuggelt hat, der eine verhängnisvolle Bedeutung für die Entwicklung seiner Gedanken bekommen sollte.

Alle die Abschnitte darüber werden tatsächlich Schilderungen eines

Zusammenstoßes zwischen zwei Lebensanschauungen sein, die beide den christlichen Namen tragen wollen, aber einander durchaus entgegengesetzt sind. Und der Zusammenstoß ist hier so durchsichtig und so aufs Grundsätzliche gerichtet, daß er von weltgeschichtlicher Bedeutung ist. Wir stehen also vor der sonderbaren Erscheinung, daß eine Gedankenwelt, die ihren Ursprung in etwas durchaus Persönlichem zwischen Kierkegaard und Regine hatte, und überall von persönlichen Erlebnissen und seinem Ringen mit ihnen durchdrungen ist, weltgeschichtliche Dimensionen annimmt, so zu sagen ohne den bewußten Willen des Verfassers; erst nach und nach geht die Tragweite des Ganzen ihm auf.

I. Die hegelische Spekulation.

Es hat Zeiten gegeben, wo die Christen glaubten, Gott in der Natur sehen zu können; ihre Weisheit, Schönheit und Zweckmäßigkeit zeugte offenbar von Gottes Größe; dieser Grundstimmung der Natur gegenüber ist ein unvergleichlicher Ausdruck gegeben in Brorsons[1]) Kirchenlied: „Ihr Dinge all, die Gott gemacht, auf, gebt ihm Preis und Ehre." Eine solche Weise Gottes Spur zu sehen, würde auch Hegel anerkennen, sie ist ihm aber nicht die eigentliche. Nein, Gott in seiner Größe kennt man wesentlich durch die Weltgeschichte. Dieser Übergang von der Natur zur Geschichte ist für den Unterschied zwischen dem achtzehnten und dem neunzehnten Jahrhundert charakteristisch; vor allem hat Herder dem neuen Gedanken Weg gebahnt. In der Weltgeschichte hat Gott also, nach Hegel, sein Wesen offenbart; doch nirgends vollständig. Jede Kultur, jede Zeit in der Weltgeschichte entschleiert nur eine Seite, ein Moment in Gottes Wesen; dem aber, der mit Hegel auf die ganze Weltgeschichte zurückblickt und ihre Einheit und ihren Zusammenhang überschaut, dem ist Gott offenbar. Die verschiedenen Zeiten offenbaren je eine Phase in der Entfaltung von Gottes Wesen; und die verschiedenen Kulturgebiete, die Wissenschaft, die Kunst und das Rechtsleben entschleiern Gott jedes auf seine Weise; seinem Leben entspringen die Ideen, die diese Geistestätigkeiten tragen; namentlich aber im Staatsleben ist Gottes Hervortreten offenbar. „Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat da ist." Wie Hegel

[1]) Hans Adolf Brorson, geb. 1694, gest. 1764 als Bischof in Ribe, bekannter dänischer Kirchenliederdichter.

letzteres versteht, kann durch ein einzelnes Beispiel aus der Wirksamkeit des Staates illustriert werden; wir wählen grade dieses Beispiel, weil es uns den Eindruck gibt, daß Hegels Gedanken nicht in der Luft schweben, sondern der Ausdruck für eine Tatsache sind, die ihren Siegesgang durch die Zeiten geht und die seit Hegels Tagen augenscheinlich immer wahrer wird, bis die moderne Sozialdemokratie sie zu der ganzen Wahrheit hat machen wollen. Hegel untersucht das christliche Gebot: Liebe Deinen Nächsten als dich selbst. Selbstverständlich ist hier die Rede von der verständigen Nächstenliebe, die weiß, was das wahre Wohl des Nächsten ist. Das wird nun näher entwickelt und danach wird fortgefahren[1]):

Das verständige wesentliche Wohltun ist aber in seiner reichsten und wichtigsten Gestalt, das verständige allgemeine Tun des Staates, – ein Tun, mit welchem verglichen das Tun des Einzelnen als eines Einzelnen etwas überhaupt so geringfügiges wird, daß es fast nicht der Mühe wert ist, davon zu sprechen.

Freilich wenn das Tun des Staates so das ausrichtet, was der Christ in seinem Innern wollte, dann ist das Tun des Staates das christliche Tun, dann versteht man, wie wahr der philosophische Satz ist, daß das Äußere (das Tun des Staates) das Innere (der Wille des Christen) ist und das Innere das Äußere; dann ist das Reich Gottes in dem Staate verwirklicht.

Was ist nun die Religion im Verhältnis zu dem ganzen mannigfaltigen Kulturleben, das in dem modernen Kulturstaat gesammelt ist?). Die Religion ist die Überzeugung, daß Gott in dem allen vorhanden ist, so daß man, indem man in dem Kultur- und Staatsleben aufgeht, von seiner Echtheit überzeugt in Gott lebt; denn der Menschengeist in seiner weltgeschichtlichen Entfaltung ist Gott.

Diese Überzeugung, daß der Menschengeist Gott ist, ist von Christus ausgesprochen worden; dadurch tritt das Christentum mit seiner wahren Vorstellung von Gott in Gegensatz zu allen niedrigeren Vorstellungen von Gottes Wesen. Die zentrale religiöse Wahrheit hat Christus ausgesprochen, indem er sagte: „Ich und der Vater, sind Eins." Das gerade ist die Wahrheit, an der wir nichts ändern sollen; wir sollen sie uns nur aneignen, d. h. sie zu unserm Eigentum machen und sie so auf ihre sachgemäße Form bringen; das ist die Aufgabe der Philosophie, und wenn die Philosophie diese Aufgabe gelöst hat, hat sie der Religion den Dienst einer Verteidigung gegen jeden unberechtigten Angriff erwiesen; denn was der Mensch als sein Eigen durchschaut, das kann ihm keine Macht rauben. Die Aufgabe der

[1]) Phänomenologie des Geistes C.V. Ob. 1807, S. 363 [Lasson 1907, S. 276].

Philosophie ist mithin, das gleiche wie die Religion zu sagen, aber in einer andern Form. Wenn Christus es sagt, ist es Wahrheit, aber an der Form dieser Wahrheit haftet der Mangel, daß es nur von jener einen Person gesagt wird, die von uns andern abgesondert dasteht. Wenn es in seiner wahren Form aufgefaßt werden soll, muß es als unser Eigentum aufgefaßt werden, so daß diese Göttlichkeit nicht nur jener einen Person gilt, sondern dem ganzen Menschengeschlecht in seinem Zusammenhange. Das Menschengeschlecht ist Gott, das ist die Religion Hegels, und die Weltgeschichte überzeugt ihn von ihrer Wahrheit.

So ist der Streit zwischen Religion und Wissenschaft, der in der modernen Welt so viel Schaden angerichtet hat, geschlichtet; durch diese hegelische Auslegung der Religion ist eine dauernde Versöhnung zwischen den beiden Geistesmächten hergestellt. Und gleichzeitig ist die Versöhnung zwischen Religion und Kultur, nach der sich unsere ganze Zeit sehnt, zuwege gebracht. Allzulange ist die Religion ihre eignen Wege gegangen und hat von einem Reiche Gottes jenseits der Sterne geträumt. Jetzt haben Religion und Wissenschaft sich gefunden in der für das Kulturleben so wundersamen Überzeugung, daß Gottes Reich hier ist, hier mitten im ganzen sogenannten Weltlichen. Denn ist es nicht der große Grundschade des ganzen modernen Lebens, daß die Religion und die Kultur jede ihren eignen Weg gehen. Meisterhaft hat Hegel das dargestellt in jenem Abschnitte seines ersten Hauptwerkes, der die Überschrift trägt: „Die Welt des sich entfremdeten Geistes[1])." Einst ist es anders gewesen; in dem alten Hellas gab es eine innerliche Vereinigung von Kultur und Religion; in seinem Volke und dessen Kulturleben aufgehen, das war Religion; damals hatten die Menschen Wurzel geschlagen in dem, was größer war als sie selbst und was sie trug; jetzt aber sind die Menschen entwurzelte Existenzen, die sich einbilden, daß sie in diesem entwurzelten Zustande, jeder für sich, ausfindig machen sollen, wie der Stand der Dinge sein muß um vernünftig zu sein; und dazu brauchen sie ihr eignes individuelles Gefühl, das ebensowohl das Gute wie das Böse sanktionieren kann. Das ist der Gipfel der Ungereimtheit; denn sie alle miteinander verdanken ja doch jeden Funken Vernunft, den sie überhaupt besitzen, der Erziehung des Lebens durch die großen objektiven, sammelnden Mächte, durch Wissenschaft, Kunst und Rechtsleben; und die Subjektivität, deren Recht sie mit gutem Grunde fühlen, sie sollte ihre Befriedigung darin finden, die Größe dieser sammelnden, göttlichen Mächte zu erkennen. Respekt gebührt dem, das in der Weltgeschichte durch den Geist geschaffen ist.

[1]) 1807, S. 434 ff. [Lasson 1907, S. 316 ff.]

Diesen Einspruch wider den Einzelnen und das Gefühl des Einzelnen hat Hegel namentlich in seiner Rechtsphilosophie geltend gemacht. Zuerst in der berühmten Vorrede[1]).

Dies ist der Hauptsinn der Seichtigkeit, die Wissenschaft statt auf die Entwickelung des Gedankens und Begriffs, vielmehr auf die unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung zu stellen, ebenso die reiche Gliederung des Sittlichen in sich, welche der Staat ist, die Architektonik seiner Vernünftigkeit, die durch die bestimmte Unterscheidung der Kreise des öffentlichen Lebens und ihre Berechtigungen und durch die Strenge des Maßes, in dem sich jeder Pfeiler, Bogen und Strebung hält, die Stärke des Ganzen aus der Harmonie seiner Glieder hervorgehen macht, — diesen gebildeten Bau in den Brei des „Herzens, der Freundschaft und Begeisterung" zusammenfließen zu lassen ... Mit diesem einfachen Hausmittel, auf das Gefühl das zu stellen, was die und zwar mehrtausendjährige Arbeit der Vernunft und ihres Verstandes ist, ist freilich alle die Mühe der von dem denkenden Begriffe geleiteten Vernunfteinsicht und Erkenntnis erspart ...

So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anders sein als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen Staat, wie er sein soll, konstruieren zu wollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll.

Hic Rhodus, hic salta.

Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist ist die Vernunft.

Zum zweiten Male kommt Hegel auf dasselbe zurück in dem Abschnitt: „Das Gute und das Gewissen[2])", wo er geltend macht, daß die subjektive Überzeugung ebensowohl das Böse wie das an und für sich Gute heiligen kann. Augenscheinlich wird Hegel von einem energischen Protest getrieben, der sich dagegen auflehnt, daß jeder Zwergmensch und jeder selbstbestaltete Reformator seine subjektiven Einfälle als Wahrheit ausgibt, wie das z. B. die Helden der französischen Revolution taten; er fühlt sich als Platons Nachfolger in dem Kampfe gegen die Sophistik. Sokrates wies den Einzelnen darauf hin, die Stimme des Gottes im eignen Innern zu finden; diese Richtung hatte die deutsche Romantik eingeschlagen; doch dadurch war das Sophistische und Heuchlerische nur gesteigert worden. In dieser Feindschaft wider die deutsche Romantik ist Kierkegaard mit Hegel einig; er hat auch in seiner Dissertation die Romantik unter der Bezeichnung „Ironie" gebrandmarkt und sie in ihrer äußersten Konsequenz in den Schilderungen des ästhetischen Stadiums dargestellt. Das für Hegel eigentümliche ist die Art und Weise, wie er diese Lebensform überwindet:

[1]) 3. Aufl., S. 11. [Lasson² S. 8f. 15.]
[2]) S. 167ff. [Lasson² S. 109ff.].

Trotz ihrer Verirrung ist etwas Berechtigtes an ihr; die Subjektivität hat das Recht einzusehen, daß das Überlieferte, in dem sie lebt, das Wahre ist; sie kann nicht mehr wie in alten Tagen ihr Leben schlecht und recht auf Autorität bauen. Aber hier gilt fürs erste, daß der Gedanke, und nicht die ungeklärten Gefühle des Herzens, dem Leben den notwendigen Kompaß geben soll; und zweitens gilt es, daß das Subjekt sein Recht bekommt, nicht durch Niederreißen, sondern dadurch, daß es sich an das vorhandene Objektive wendet und einsieht, daß es das Vernünftige ist. Dieses Recht des freien Denkens kann und darf man den Menschen nicht rauben; denn [1]) „es ist ein großer Eigensinn, — der Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist".

So wird ein Standpunkt erreicht, wo Subjekt und Objekt zusammenfallen; man findet die Wahrheit nicht in den objektiven Formen an und für sich; denn man kann nicht auf äußere Autorität hin leben; und man findet die Wahrheit auch nicht durch ein Hineindringen in das Subjekt; denn mit dem Gefühl des Herzens kann man sowohl das Gute wie das Schlechte begründen; es kommt gerade darauf an, über die Gegensätze hinaus zu kommen und den Standpunkt zu finden, der über beiden liegt und sie „mediiert", „vermittelt", d. h. die höhere Einheit bildet, die beide in sich aufnimmt. Um diese Aufnahme der beiden auseinander stehenden Einseitigkeiten in den Standpunkt, der das Berechtigte beider enthält, zu bezeichnen, braucht Hegel das Wort „aufheben", das auflösen und aufbewahren zugleich bedeutet, ein überaus geistreiches Wortspiel, das einen sehr fruchtbaren Gedanken ausdrückt.

Was ist also die Mediation, die Vermittlung? Die Vermittlung ist der Standpunkt, wo man gesehen und durchschaut hat, daß die Worte, die man gegen einander ausspielt, als ob die Wahrheit einseitig wäre, in dem Gedanken vereint sind, der das wahre an beiden Gegensätzen enthält und deshalb weitreichender und machtvoller ist als die Einseitigkeiten. Die Vermittlung vereinigt den Standpunkt, der das Objektive betont, mit dem, der das Subjektive betont, vereinigt das Denken, das seine Forderungen stellt, mit dem Sein, das Tatsachen enthält, in denen die Forderungen erfüllt sind, vereint das ideale Streben mit dem Bewußtsein von der Idealität der realen Welt, und läßt dadurch das romantische Streben nach dem Nebelhaften und Blauen, sein Ziel und sein Mittel finden in der alltäglichen Welt. In dieser durch die Realität beruhigten Idealität werden die Kulturarbeit und die Religiosität „vermittelt", gehen eine innerliche Verbindung, in der

[1]) S. 19 [Lasson² S. 16].

beide befriedigt werden, ein, indem sie sich in der diesseitigen Arbeit finden. Dann werden keine zukünftigen Reibungen zwischen Staat und Kirche stattfinden, weil man einsieht, daß „es der Gang Gottes in der Welt ist, daß der Staat da ist".

Diesen Standpunkt begründet nun die Philosophie, besonders die Rechtsphilosophie, die die Aufgabe hat — und die Aufgabe löst — zu zeigen, daß die guten Handlungen diejenigen sind, die bei Einblick in die Vernunft des Staates aus einem Bewußtsein entspringen, in dem der Wille des einzelnen Bürgers mit dem Gesamtwillen harmoniert, mit dem der Staat alle seine Bürger umschließt. Die Rechtsphilosophie ist mithin die Ethik des hegelischen Systems; es gibt keine andere Ethik bei Hegel, etwas, was Kierkegaard immer wieder als das Schreckliche an dem „System" hervorhebt.

Wie fängt es die Philosophie nun an, diesen Kultur- und Staats-Optimismus zu begründen? Ja, eigentlich tut das die Logik. Sie weist nämlich nach, daß in der ganzen geschichtlichen Entwicklung Gott da ist, insofern die Vernunft in dem stufenweisen Fortschreiten der Geschichte durch Einseitigkeiten ihren Inhalt entfaltet. Man kann zwar sagen, daß die Einseitigkeiten, wenn sie geltend gemacht werden, als ob sie das Ganze wären, böse sind und Böses anrichten; man darf aber nicht vergessen, daß in allen Einseitigkeiten göttliche Vernunft da ist. Deshalb kann unsere subjektive Vernunft eine religiöse Erbauung dadurch finden, daß sie durch hegelische Brillen ihren eignen Inhalt in der Geschichte entfaltet sieht. Und sie kann mit Hegel den Berg der Verklärung besteigen und auf die weit verzweigten und vielfach verschlungenen Wege der Geschichte zurückblicken und sehen, daß dies alles sehr gut war. Und so versteht sie, indem sie den Wein der Religion aus dem Becher der Weltgeschichte trinkt, die Worte: „Ich und der Vater sind Eins."

Wie fängt nun die Logik an? Da, wo das geniale Buch aufhört, das Hegel mit dem merkwürdigen Namen „Phänomenologie des Geistes" benannt hat[1]). Die Phänomenologie ist durch alle Gestalten des Menschengeistes in der Geschichte hindurchgegangen und hat dadurch den Gedanken für die philosophische Arbeit vorbereitet. Und nachdem der Gedanke den ganzen göttlichen Lebenslauf des Menschengeistes eingesogen hat, geht er gleich ans Philosophieren, indem er sein absolutes Wissen und damit Gottes ewiges Wesen entfaltet; denn was dieses logische Denken entfaltet, ist die ewige Wahrheit.

Bis jetzt hat die Darstellung der hegelischen Philosophie dem Verständnis wahrscheinlich keine großen Schwierigkeiten bereitet. Wenn

[1]) So soll die Frage VII 95, was den jungen Hegel anbelangt, beantwortet werden.

wir aber nun darstellen sollen, wie sich die hegelische Logik gestaltet, wie in ihrem Schema die Bewegungen des Weltgeistes in der Geschichte Ausdruck zu finden vermögen, dann wird man vielleicht nur mit Not mitkommen können. Wir werden die Gedanken so klar wie möglich zu entwickeln versuchen; sie wiederholen sich so oft bei Kierkegaard, daß man auf das Verständnis großer Teile seiner Schriften verzichten muß, wenn man nicht dies Zusammenspiel zwischen dem göttlichen Leben, der Logik und der Geschichte begreift.

Wie fängt nun die hegelische Logik an? Sie fängt damit an, dem Leser zu sagen: versuche das Sein, den Begriff des Seins, zu denken, indem du von jedem konkreten Inhalt absiehst, also so, daß das, was Du unter „Sein" verstehst, dem einzelnen Atom ebensogut gilt, wie den reichsten Geistesfunktionen und den leersten Gehirngespinsten; in einem gewissen Sinne *sind* sie alle. Es gibt also eine Vorstellung vom Sein, die von allen Bestimmungen darüber, was da ist, absieht. Stelle Dir dies Sein vor! Was stellst du dir dann vor? Ja, die Antwort ist eigentlich gegeben: wenn ich tue, was verlangt wird: alle konkreten Bestimmungen wegdenke, dann bleibt mir keine Bestimmung übrig; ich behalte also das reine *Nichts*, grade wenn ich bereit bin im vorzüglichen Sinne das *Sein* in meinem Bewußtsein zu haben. So spaßhaft ist die Logik. Wenn ich den Begriff in seiner Reinheit festhalten will, dann schlägt er grade in seinen Gegensatz um. Wenn ich mich nun genauer auf dies Versteckenspiel besinnen will, entdecke ich die Wahrheit an einer ganz andern Stelle, als der, auf die ich bisher meine Aufmerksamkeit gerichtet hatte, nämlich innerhalb meines eigenen seelischen Zustandes, wo dieser Übergang vom reinen Sein zum reinen Nichts eben eine *Bewegung* ist. Und das ist grade die Wahrheit, daß nichts *ist*, in dem Sinne eines toten und unveränderlichen Seins. Stellt man z. B. die Frage, was das Christentum ist, und wünscht man die Antwort in Worten, die es als ein stillstehendes Ding, als etwas eintöniges beschreibe, so bekommt man keine Beschreibung des Christentums; denn es ist geistiges Leben und darum ein lebendiger Vorgang. Also ist das *Werden* die Wahrheit über die Welt und Gott. In dem Begriffe des Werdens sind sowohl das *Sein* wie das *Nichts* enthalten; denn das, was wird, war nicht, aber indem es wird, ist es kein Nichts. So ist es zugegangen, was Kierkegaard mit der hartnäckigsten Energie bekämpft[1]), daß die *Bewegung in die Logik hineingekommen* ist. Hegel würde sagen, wenn alles in Entwickelung begriffen ist, würde die Logik die Welt wie sie ist, gar nicht auffassen können, falls die Bewegung nicht in

[1]) IV, 284 ff.

die Logik hineinkommen dürfte. In einer Welt, die lauter Veränderung ist, ist es unmöglich, durch eine Logik, die durch das Wort ist beschreiben will, irgend welche Größe festzuhalten; denn nichts ist. Es zeigt sich grade, daß jeder geistige Standpunkt „aufgehoben" wird, abgelöst wird von etwas Höherem, das ihn in sich aufgenommen hat, aber, zugleich den Wahrheitsinhalt des Niedrigeren verwandelt hat. Die zurückgelegten Standpunkte können nicht mehr als Momente des Neuen sein; wollen sie mehr sein, sich als die ganze Wahrheit geltend machen, dann werden sie Formen des Bösen.

Die Bewegung der Logik, die also mit der Bewegung in der Weltgeschichte zusammenfällt, kommt nun, recht besehen, zu Stande durch das, was Hegel das Negative nennt. Was ist das Negative? Es ist das dem gerade Vorangegangenen Entgegengesetzte. Ist man für das Autoritative begeistert gewesen, dann ist die freie Selbständigkeit das Negative im Verhältnisse zu dem Autoritativen. Das Negative wird also auf das Bestehende auflösend wirken müssen, wenn seine Zeit vorbei ist; aber grade diese auflösende, alles verzehrende Säure in der Weltgeschichte, die das Negative ist, treibt die Bewegung vorwärts; das Böse und das Leiden sind also auch Diener des Guten. Das Negative ist, wie Mephistopheles im „Faust" sich ausdrückt: „ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft". Dies ist Hegels festverankerter Optimismus. Dies, daß die Negation das dem Vorangegangenen Entgegengesetzte ist, wollen wir nun auf ein Gebiet übertragen, wo es von besonderer Bedeutung für das weitere Verständnis Hegels ist. Die Negation der Kraft ist ihre Äußerung. Betrachten wir ein solches Begriffspaar wie die Kraft und ihre Äußerung, so können wir leicht einen Eindruck davon bekommen, wie eine falsche Logik die Menschen irre leitet und die Vorstellung vermittelt, daß da Gegensätze sind, wo keine sind. Was ist eine Kraft, die sich nicht äußert? Machtlos und darum nichts. Und was ist eine Äußerung, der der Inhalt der Kraft fehlt? Hohl und darum nichts. Nur das Höhere, in dem Kraft und Äußerung vereint sind, die Vermittlung, die sich äußernde Kraft, ist Wahrheit, in der Art, daß die Einseitigkeiten, die der Gedanke, indem er das lebendige zerschlug, gefunden hat, „in dem Wahren und Konkreten" vereinigt sind. Es kommt darauf an, konkret zu denken und nicht durch Abstraktionen.

Und nun bilde man sich bloß nicht ein, daß diese Pusselei nur ein Spiel mit Gedanken sei. Nein, diese Bestimmungen sind bewegende Kräfte in der Weltgeschichte. Es gab ja Zeiten, die beherrscht waren durch einseitige Gedanken über das Innere, die Kraft, den inneren Urquell. Solche Zeiten hatten einen unwiderstehlichen Hang zu einer mystischen, tatenlosen Innerlichkeit, als ob sie die ganze Wahrheit ent-

hielte. Es gab aber andre Zeiten, die vorzugsweise nach Außen gerichtet waren; es geschah leicht, daß ihnen der innere Gehalt fehlte; in solchen Zeiten wird das Leben hohl, das reine Innere ist das Leere; das reine Äußere ist das Hohle. Das Wahre und Konkrete ist das von dem Inneren durchdrungene Äußere, die innere Kraft der Persönlichkeit, die sich in Taten zeigt. Komm nicht zu Hegel mit dem Geschwätz von verkannten Genies! Wenn du etwas in deinem Innern ernsthaft willst, so laß es uns daran sehen, daß du etwas ausrichtest; kannst du das nicht, dann fehlt dir offenbar eine der Hauptbedingungen, um etwas Bedeutendes zu sein; an dem, was man *ausrichtet*, soll erkannt werden, was man in sich hat. Dieser Vermittlung zwischen der Kraft und ihrer Äußerung, zwischen dem Inneren und dem Äußeren der Persönlichkeit, entspricht dann wiederum der Gegensatz zwischen der *Welt der Religion*, die vorzugsweise das Innere ist, und *der Welt der Kultur*, die vorzugsweise das Äußere ist; aber auf diesem höchsten Punkt ist das Wahre und Konkrete grade: die Kultur, durchdrungen und gestärkt von der religiösen Überzeugung ihrer eignen Echtheit.

Dies ist der geistige Inhalt des philosophischen Satzes, daß das Innere das Äußere und das Äußere das Innere sei, des Satzes, über den Kierkegaard im Anfange von „Entweder – Oder" Zweifel äußert[1]). Der Hegelianismus ist also Kulturpantheismus, in dem die Religion die optimistische Überzeugung von der Echtheit des Kulturlebens gibt, weil es in dem Göttlichen verankert ist.

Das Negative ist also der Gegensatz des Vorhergehenden; es widerspricht immer dem vorhergehenden, indem es sich vorwärts ringt; und der Widerspruch hat auch sein Recht und wird seine Zeit haben. Es gibt eine Reflexion, die Gegensätze als absolut betrachtet derart, daß der eine das ganze Recht, der andre das ganze Unrecht enthält; aber auch hier ist das Wahre und Konkrete, daß beide ihr Recht haben, jeder an seiner Stelle in der Entfaltung der Idee. Dieser Gedanke ist es, den Hegel in dem Satze ausdrückt, daß der *Satz des Widerspruches aufgehoben ist*: Zwei sich widersprechende Behauptungen können beide berechtigt sein. Die Logik beweist grade, daß es keine absoluten, sondern nur relative Gegensätze gibt. Es gibt jedenfalls keine größeren Gegensätze, als daß sie alle, jeder an seinem Ort, in der Entfaltung des Menschengeistes, eingefügt werden können, also als *Momente* des Göttlichen; alle Momente haben ihre Berechtigung, aber auch nur ihre relative Berechtigung. Es läßt sich daher auch nicht im absoluten Sinne von Gut und Böse als Gegensätze sprechen.

[1]) s. S. 7.

Selbst die Geistesart, die Hegel am meisten zuwider ist, die isolierte Subjektivität, stellt ein Übergangsstadium dar, das garnicht entbehrt werden kann, wenn das Subjekt zu seinem Recht kommen soll. In der Geschichte führt das Negative viel Leiden mit sich und kann insofern das Böse genannt werden; es ist aber zugleich der notwendige Durchgangspunkt zu dem Neuen.

Es gibt positive, aufbauende, und negative, kritische Zeiten. Es gibt Zeiten, in denen irgend eine Idee (wir können heute an die Idee der sozialen Gerechtigkeit denken), die Gemüter mit fortreißt; sie besitzt eine innere Selbstverständlichkeit und dadurch eine göttliche Macht über die Menschen. Und es gibt andere Zeiten, wo man es als tiefes Leiden empfindet, an seine Grenze gekommen zu sein; das worauf man bisher gebaut hat, kann nicht weiter tragen. (Wir befinden uns wahrscheinlich augenblicklich in solch einer unglücklichen Zeit.) Dann ist das Leiden da, dann erfährt man die Macht des Bösen, den Stachel des Negativen. Dies Leiden aber ist die List der Idee; durch sie wird das Neue hervorgelockt; das Neue bricht hervor in dem großen Manne; vom Standpunkte des Alten betrachtet hat er Unrecht; deshalb wird er ein Märtyrer des Neuen, das kommen soll; aber durch sein Martyrium siegt das Neue. Der Hegelianismus ist eine Art weltgeschichtlicher Verwirklichung des Gedankens, daß das Böse da ist, damit das Gute sich im Kampfe dagegen entfalte; es ist das Notwendige, das die Entwicklung vorwärts treibt. Indem die Philosophie der Geschichte dies durchschaut, versöhnt sie uns mit dem Dasein; wir durchschauen, daß Gott bei jedem Punkte der Entwickelung mit dabei war, daß der Menschengeist in Wirklichkeit Gott war, daß „die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben". Dadurch ist das Christentum „angeeignet" (S. 4).

Diese „Aneignung" müssen wir noch von einer anderen Seite betrachten, weil sie Kierkegaards Gedanken nach dieser Seite hin besonders in Bewegung gesetzt hat. Anläßlich des Streites über die Glaubwürdigkeit der Auferstehung Christi hatte Lessing geltend gemacht, daß unser Glaube an die Unsterblichkeit der Seele durch Vernunftgründe bewiesen werden müsse; eine zufällige Geschichtswahrheit, wie die Auferstehung Christi es möglicherweise war, könne ebenso wenig den Glauben an die Unsterblichkeit begründen, wie man den pythagoräischen Lehrsatz beweisen könnte durch den Bericht von einem Wunder, das Pythagoras angeblich getan hätte. Zufällige Geschichtswahrheiten können Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden. Dieser herausfordernden Scheidung von Vernunftwahrheit und Geschichte meint Hegel eine Antwort gegeben zu haben, die es erklärt, wie die beiden Seiten, die Wahrheits- und die Geschichtsseite, mit

gutem Recht unzertrennlich verknüpft sind. Nach Hegels Gedankengang ist von zufälligen Geschichtswahrheiten keine Rede. Es ist garnicht der Fall, daß es, unabhängig von der Geschichte, eine Normalvernunft gibt, nach der alles beurteilt werden soll; denn durch die Geschichte bricht die Vernunft zu immer größerer Klarheit hindurch; die Geschichte ist die Selbstentschleierung der Vernunft. Auch hier sind scheinbar zwei Gegensätze, die Vernunft und die Geschichte; das Wahre und Konkrete ist, daß das geschichtlich Gegebene das Vernünftige ist, und daß die Vernunft des Einzelnen das Vernünftige in dem geschichtlich Gegebenen zu finden hat. Das absolute Wissen von der Vernunft der Weltgeschichte ist also die Vermittlung, d. h. die höhere Einheit, die die zwei einseitigen, abstrakten Reflexionsstandpunkte in sich aufnimmt. Die Reflexion watet immer herum in den abstrakten Wahrheiten, die, mit der Elle der Idee gemessen, unwahr sind. Wer die Wahrheit der Idee von der Einheit des Göttlichen und des Menschlichen spekulativ eingesehen hat, hat erkannt, daß das geschichtlich gegebene Christentum die Wahrheit ist. Der spekulative Christ ist also mit dem Dasein versöhnt, durch das absolute Wissen davon, daß die Welt die Selbstoffenbarung Gottes ist. Am Schlusse der Rechtsphilosophie wird ausdrücklich gesagt, daß die Versöhnung objektiv geworden ist; das bedeutet das zweifache, daß das Göttliche in den objektiven Einrichtungen des Staates verwirklicht wird, und daß es in dem objektiven Wissen des Systemes erkannt wird. In diesem Erkenntnisse ist das Subjektive und das Objektive vermittelt; man besitzt die religiöse Wahrheit in durchsichtiger Form[1]).

Wenn die Religion in der Starrheit ihrer abstrakten Autorität gegen das Denken von sich behauptet, daß „die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden", so ist die Pforte der Vernunft stärker als die Pforte der Hölle, nicht die Kirche zu überwinden, sondern sich mit ihr zu versöhnen.

Aus vielen Gründen mußte Kierkegaard mit dieser Auffassung des Christentums zusammenstoßen. Daß die Weltgeschichte der Ausgangspunkt für das religiöse Leben wurde, widersprach allen seinen Gedanken über das Gottesverhältnis des Einzelnen. Wider die Abschwächung der absoluten moralischen Gegensätze empörte sich seine ganze Persönlichkeit[2]). Aber das eigentlich Erschreckende war, daß das Christentum, das davon ausging, daß die ganze Welt im Argen lag und nur mittels Gottes Eingreifen durch Jesus Christus geheilt werden konnte, in eine Vergöttlichung des tatsächlich Menschlichen verwandelt

[1]) Geschichte der Philosophie 1840 I 96. Eine vollständigere Darstellung von Hegels Grundgedanken habe ich Teologisk Tidsskrift 1907 gegeben.

[2]) s. S. 64.

wurde. Auf die Weise wurde dem verweltlichten Christentum, zu dem der Protestantismus nach und nach verwandelt war, religiöser Glanz verliehen. Aber gleichzeitig damit, daß Kierkegaard Hegel als Feind betrachtete, verstand er wohl, daß das hegelische System eigentlich die Erfüllung des Ideales der Erkenntnis war. Der Angriff auf Hegel war ihm also einsbedeutend mit der Einsicht, daß das von der Erkenntnis Erwünschte unmöglich war, weil das Dasein irrational war; und die Irrationalität beruhte auf der Sünde als der Tatsache, die sich nicht in ein System des Denkens aufnehmen ließ[1]).

---

[1]) Die Bekanntschaft Kierkegaards mit der hegelischen Philosophie ist zunächst nicht dem Studium von Hegels Werken zu verdanken. Die spekulative Philosophie hat er viel früher durch Baader und Schelling kennen gelernt. Hegel selbst kennt er anfangs durch dänische und deutsche Darstellungen. Schon 1837 hat er Erdmanns Vorlesungen über Glauben und Wissen studiert, II C 38 ff. U. a. hat er zuerst bei Erdmann die Behauptung gefunden, daß der Glaube das Unmittelbare sei, III 118, Erdmann S. 27 f. Die dänischen Hegelianer, mit denen er sich vorzugsweise beschäftigt hat, sind außer Martensen: Rasmus Nielsen und Heiberg, dessen Vorlesungen über die spekulative Logik 1831–32 erschienen, und dessen „Über die Bedeutung der Philosophie für die gegenwärtige Zeit" 1833 erschien, s. S. 79, vgl. II C 37, III A 5. Auch Adlers „Die isolierte Subjektivität in ihren Hauptgestalten" ist eine Quelle seines Wissens vom Hegelianismus gewesen, vgl. III A 1.

Die Einwände gegen Martensen richten sich dagegen, daß er von dem Subjekt-Objekt-Standpunkt ausgeht (Moralphilosophie 5 f.), daß er den christlichen Standpunkt dem Humor vorangehen läßt (S. 60); dies wird von Kierkegaard in der Nachschrift bestritten, z. B. VII 389 ff., 249, vgl. IV A 86. In der Besprechung von Heibergs „Eine Seele nach dem Tode" (Fädrelandet 1841 Nr. 398 f.) hat Martensen Hegel nach dem Munde geredet und dem Komischen einen Platz in der Ewigkeit angewiesen, VI C 108, VI 385, indem er gleichzeitig über das Schlechte und dessen Bekehrung durch das Komische merkwürdige Gedanken ausgeführt hat. Ferner wird seine mystisch-magische Auffassung von der Taufe angegriffen, V A 11, VI B 24₁, und seine vage Bestimmung von der Bedeutung der Autorität, V A 32, und seine Verneinung der Adiaphora als etwas christlich Berechtigtem, VI A 92. In seinen Ausführungen über die Möglichkeit eine Waldpartie zu machen, gibt Kierkegaard ja grade den Adiaphora Bürgerrecht innerhalb des Christentums.

In Berlin hat Kierkegaard Schelling gehört, der „schrecklichen Unsinn" vortrug, und Werder, der über die Logik und die Metaphysik Vorlesungen hielt, III C 29. Aber erst 1842–43 hat er angefangen, sich durch Studien aus erster Hand ernsthaft in die Philosophie hineinzuversetzen, mit Tennemanns Geschichte der Philosophie als Grundlage. Zeugnisse seines selbständigen Denkens treffen wir teils in „Johannes Climacus oder de omnibus est dubitandum" IV B, teils in den Notizen IV C, aus denen wir sehen, daß er das Studium der aristotelischen Metaphysik in seine Denkarbeit mit hineingezogen und in Cartesius, Spinoza und Leibniz sich vertieft und dabei umfassende Studien der griechischen Philosophie gemacht hat. Schon früher hatte er um der Dissertation willen Hegels „Geschichte der Philosophie" benutzt. Die Dissertation überrascht durch ihren Hegelianismus zu einer Zeit, wo wir aus den Tagebüchern wissen, daß er schon früher mit dem hegelischen Gedankengang aufgeräumt hatte, was wir S. 81 ff. auseinandergesetzt

In seinem Bekämpfen des hegelischen Systems hat Kierkegaard auf mancherlei Weise sich mit dem Manne verwandt gefühlt, den er, ebenso wie sein Vater bewunderte, mit Mynster. Liest man die Betrachtungen Mynsters, so kann man nicht umhin zu sehen, daß die beiden Männer, die sich späterhin so weit von einander entfernen sollten, darin einig waren, das persönliche Gottesverhältnis des Einzelnen hervorzuheben, und jede Art von Frömmigkeit zu verabscheuen, die eine wesentliche innere Gleichheit zwischen Einfältigen und Weisen nicht anerkannte und vor der absoluten Herrschermacht des Ethischen sich nicht beugte. Mynsters eigner entscheidender religiöser Durchbruch hatte eben diese Eigentümlichkeiten zu den tragenden Voraussetzungen seiner Betrachtung des Lebens gemacht. Zugleich entdeckt man auch die Gemeinschaft mit Kierkegaard in der Gedankenrichtung, die von unten nach aufwärts führt, und nicht spekulativ ihren Ausgangspunkt von Gottes ewigem Wesen nimmt. In Verbindung mit seiner Betonung des Ethischen stand auch sein Hervorheben der Furcht im Gottesverhältnisse und zugleich die Hervorhebung der Freiheit und der Schuld. Dagegen konnte Kierkegaard nicht mit ihm übereinstimmen in der friedlichen Weise mit der er Vernunft und Christentum versöhnte [1]). Dennoch würden beide übereinstimmen in dem, was Kierkegaard an einer Stelle über die dänische Philosophie gesagt hat [2]).

Die dänische Philosophie, – wenn einmal von einer solchen die Rede sein wird, – wird sich darin von der deutschen unterscheiden, daß sie garnicht mit Nichts oder ohne jede Voraussetzung anfängt, oder alles durch das Vermitteln erklärt, da sie ganz im Gegenteil mit dem Satze anfangen wird, daß es viele Dinge zwischen Himmel und Erde gibt, die kein Philosoph erklärt hat. Dieser Satz, in die Philosophie aufgenommen, wird das gehörige Korrektiv abgeben und eine humoristisch-erbauliche Bewegtheit über das Ganze breiten.

Eine weit ausführlichere Darstellung der Hauptgedanken Kierkegaards und namentlich auch seines Verhältnisses zu Hegel, kann man finden in Torsten Bohlins: „Kierkegaards dogmatiska åskådningen“ [3]), der ersten sorgfältigen Behandlung von Kierkegaards Grundgedanken.

haben. Die Schriften, in die er sich am meisten vertieft hat, sind außer der Geschichte der Philosophie „die Phänomenologie des Geistes“, die „Logik“ und die „Encyklopädie“. Dagegen ist die Religionsphilosophie, die 1840 erschien, merkwürdigerweise nicht so oft zitiert. VII 96ff., vgl. III 84, sagt er, daß er mit großen Erwartungen das Studium von Hegel angefangen hat, in der Hoffnung, das von Hegel Versprochene zu finden. Um ihn von Hegel loszureißen, dazu hat zuerst Poul Martin Möller beigetragen, VII 23 Anm., später, als er seine Hauptgedanken gefunden hatte, fand er sie bei Trendelenburg bestätigt, dessen Kritik von Hegel er sich doch nicht in allen Stücken angeeignet hat. Dieses Verhältnis zu Trendelenburg ist uns eine Hilfe, wenn wir uns dessen vergewissern wollen, daß wir die Opposition Kierkegaards gegen Hegel richtig verstanden haben.

[1]) VI A 191. [2]) V A 46. [3]) Deutsch bei C. Bertelsmann in Gütersloh 1926.

II. Existentielles Denken.

Gott und die Seele.

Es könnte nahe liegen, eine Darstellung von Kierkegaards Denken zu beginnen mit einer Rechenschaft darüber, was er damit meint, wenn er sich im Gegensatze zu Hegel einen subjektiven Denker nennt, was ja in der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift" der Hauptgedanke ist [1]). Indessen läßt sich das nicht machen, weil all sein Denken über die Funktion der Seele die bestimmte Voraussetzung hat, daß die Seele des Menschen ihren mystischen Grund in Gott hat und in ihrer zentralen Funktion darauf angelegt ist, im Einklange mit Gott zu sein, — eine Voraussetzung, mit der die Psychologen heutzutage überhaupt nicht rechnen. Diese Voraussetzung hat Kierkegaard mit dem ganzen deutschen Idealismus, und auch mit seinem Gegner Hegel, gemeinsam. Sie müssen wir zuerst darstellen, da wir sonst keine, für unsere Zeit verständliche Rechenschaft davon geben können, was er mit einem existierenden Denker meint, und wohin, seiner Ansicht nach, das existierende Denken führt.

Daß Kierkegaards Gedanken über das Leben der christlichen Liebe in seinem Verhältnisse zu Gottes Leben rein mystisch sind, geht deutlich aus den „Taten der Liebe" hervor [2]):

> Das verborgene Leben der Liebe ist im Innersten unergründlich, und so wieder in einem unergründlichen Zusammenhange mit dem ganzen Dasein. Wie der stille See seinen tiefen Grund in den verborgenen, von Menschenaugen ungesehenen Quellen hat, so hat die Liebe des Menschen einen noch tieferen Grund in Gottes Liebe. Wäre keine Quelle im Grunde, wäre Gott nicht die Liebe, dann wäre weder der stille See, noch die Liebe des Menschen. Wie der stille See seinen dunklen Grund in der tiefen Quelle hat, so hat die Liebe eines Menschen ihren rätselhaften Grund in der Liebe Gottes.

Daß die Seele aber in ihrem Grunde für ein Leben aus dem Göttlichen heraus veranlagt ist, diesen Gedanken hat Kierkegaard überall. Er wird offen ausgesprochen in den zwei Schriften, in denen er theoretisch den Weg der Seele zu Gott und ihre Entfernung von Gott klarlegt, nämlich „Der Begriff der Angst" und „Die Krankheit zum Tode". Im „Begriffe der Angst" [3]) lesen wir, daß der Mensch eine Synthese ist, d. h. eine Zusammensetzung des Seelischen und des Körperlichen; eine Synthese aber ist undenkbar, wenn die beiden sich nicht in einem dritten treffen; dieses dritte ist der Geist; durch ihn unterscheidet sich der Mensch vom Tiere. Diese Grundauffassung ist die Voraussetzung aller Gedanken im „Begriffe der Angst", und in der „Krankheit zum Tode" [4]) wird sie ausführlicher entwickelt. Wir er-

[1]) Z. B. VII 166ff. [2]) IX 12–14. [3]) IV 315. [4]) XI 127.

fahren dort, daß im menschlichen Seelenleben ein Verhältnis zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen besteht; das dritte, in dem die beiden zu einander in Beziehung stehen, ist das Selbst; die näheren Bestimmungen auf diesem Punkt weichen in der „Krankheit zum Tode" und in dem „Begriffe der Angst" etwas von einander ab[1]). Für unsere Darstellung spielt indessen dieser Unterschied keine Rolle. Die Hauptsache ist, daß wir erfahren, daß dieses Verhältnis des Zeitlichen und des Ewigen, worin das Selbst besteht, sich nicht selbst gesetzt hat, sondern von einem andern gesetzt ist; hier wird offenbar an Gott gedacht als die Macht, die das Selbst gesetzt hat. Das Selbst, das menschliche Selbst, ist also derart von Gott abhängig, daß es nicht, von diesem Abhängigkeitsverhältnis zu Gott losgerissen, mit eigner Hilfe ins Gleichgewicht kommen, nicht die Ruhe finden und bewahren kann. In ihrem idealen Zustande kann die Seele nur dann sein, wenn sie nicht nur in ihrem Innern zu sich selbst in Beziehung steht, sondern gleichzeitig zu dem Gotte, der dieses ganze Verhältnis gesetzt hat. Wir erhalten also einen Begriff von der menschlichen Seele als etwas, das auf ein inneres Abhängigkeitsverhältnis zu Gott angelegt ist, und einen Begriff von der Sünde als der Macht, die das Seelenleben darin hindert, unter dieser Abhängigkeit zu stehen, wozu es die Bestimmung doch in sich trägt. So ist die Definition des Glaubens in der „Krankheit zum Tode" zu verstehen[2]):

Glaube ist: daß das Selbst, indem es es selbst ist und es selbst sein will, sich durchsichtig gründet in Gott.

Diesen Gedankengang teilt Kierkegaard mit dem Idealismus seiner ganzen Zeit, von Herder bis Carlyle; aber er hat ihn nicht schlecht und recht ohne Prüfung übernommen; er ist sorgfältig durchdacht und auf eine selbständige Weise begründet; wir haben sowohl seine Begründung wie seine Erklärung darüber, daß er sich in dieser Begründung mit Trendelenburg in Übereinstimmung fühlt. Als er in Berlin war, wußte er Trendelenburg leider nicht zu schätzen, nun versteht er, daß Trendelenburg, im Gegensatz zu der ganzen hegelischen Spekulation, Recht hat.

Sehr früh ist es Kierkegaard klar geworden, daß alle unsere Geistes-Prinzipien ihre höchste, zusammenfassende Einheit in Gott haben. Wenn wir nach dem Guten, dem Wahren und dem Schönen streben, sind wir unter Gottes Macht. Daraus folgt einerseits, daß Gott der

[1]) IV 355 f. wird gesagt, daß die Synthese der Augenblick ist; der diesbezügliche Abschnitt ist der schwierigste und der tiefsinnigste zugleich bei Kierkegaard. Der Unterschied beruht wohl einfach darauf, daß er in der „Krankheit zum Tode" nicht nötig gehabt hat, seine schwierige Theorie von dem Augenblicke zu entwickeln.

[2]) XI 194, 128, vgl. schon XIII 367 f. S. 87.

Grund aller Gewißheit ist, sodaß sich alles ins Chaos auflöst, wenn Gott nicht da ist. Andrerseits aber folgt daraus, daß Gott nicht bewiesen werden kann, da jeder Beweis ihn voraussetzt, nämlich in den Grundprinzipien, auf denen der Beweis ruht. Schon 1839 heißt es[1]):

„Gott kann ebensowenig sein Dasein in irgend einem andern Sinne beweisen, als er schwören kann; er hätte nichts höheres, bei dem er schwören könnte."

Trotz dieser ganz verworrenen Ausdrucksweise ist die Meinung durch und durch klar. Und diesen Gedankengang treffen wir immer wieder in den Tagebüchern[2]). Gottes Dasein beweisen zu wollen ist das Lächerlichste von allem. Gott ist also allgegenwärtig in allem, was ein Mensch sich vornimmt. Der Unterschied zwischen dem frommen und dem nicht frommen Menschen ist nur, daß letzterer sich dessen nicht bewußt ist[3]). Darum hat es im eigentlichsten Sinne keinen Atheisten je gegeben[4]). Darin ist Kierkegaard mit Sokrates einig, daß Selbsterkenntnis Gotteserkenntnis ist[5]), für den nämlich, der in Furcht lebt[6]).

Möge die Arbeit des Beweisens schwer sein und besonders demjenigen Not machen, der verstehen soll, daß es etwas beweisen wird; dem Beweisenden ist die Sache leicht geworden, denn er ist dazu gelangt, außerhalb zu stehen, er handelt nicht mit Gott, sondern er handelt ab über Gott. Soll dagegen, daß man sucht, bedeuten, daß man selbst verändert wird, dann achte der Suchende recht auf sich selbst. Von einem Kinde lerne man Staunen, von einem Manne Furcht, das ist immerhin eine Vorbereitung, dann wird die Furcht schon kommen, mit Gott, wenn er kommt und Beweise überflüssig macht.

Sein Urteil ist das Letzte, das Einzige, seinem Mitwissen kann man nicht entfliehen, da es in die schwächste Bewegung meines Bewußtseins, in seinen heimlichsten Verkehr mit sich selbst hineingewoben ist und es durchwirkt; seine Gegenwart ist ein ewiges Gewissen und ich hätte wagen sollen, mich seiner zu schämen!

Deshalb ist Kierkegaard immer zum Spott bereit über die Idee, Gottes Dasein beweisen zu wollen. Jedes moralische Bewußtsein setzt Gott voraus; deshalb ist es vermessen, sein Dasein als etwas Zweifelhaftes hinzustellen, bis es bewiesen ist; man ist ja moralisch dazu verpflichtet, immer aus dem Bewußtsein heraus zu handeln, daß Gott da ist und einen durchschaut[7]).

Mit welchem industriellen Eifer, mit welchem Opfer an Zeit, Fleiß und Schreibmaterialien haben nicht die Spekulanten unserer Tage sich abgemüht, um einen vollständigen Beweis für Gottes Dasein zu führen. Aber im selben Grade wie die Vortrefflichkeit des Beweises zunimmt, im selben Grade scheint die Gewißheit abzunehmen. Der Gedanke an das Dasein eines Gottes hat, sobald er als solcher für die Freiheit des Individuums Wirklichkeit wird, eine Allgegenwart,

[1]) II A 394. [2]) II A 622, IV 33, 131, V A 7, VII A 186.
[3]) V A 42. [4]) V B 40[11], VII A 143 Schluß. [5]) IV 181.
[6]) V 190, VII 152.
[7]) VII 475, IV 406, IX 137, VII A 10 vgl. VIII A 39, 522, 525.

die, selbst wenn man nicht böse zu handeln wünscht, etwas Genierendes für die spröde Individualität an sich hat.

Eine Gewissensfrage jedoch in einer Angelegenheit, in der ein Mensch nicht zu Gott in innerem Verhältnis steht, ist überhaupt undenkbar; denn zu Gott in innerem Verhältnis stehen, heißt eben Gewissen haben. Deshalb könnte ein Mensch auch nichts auf dem Gewissen haben, wenn Gott nicht da wäre.

Wie die ethisch-religiöse Selbstbesinnung aller intellektuellen Wichtigtuerei Halt gebietet, so ist sie auch das hinreichende Mittel wider den ästhetischen Schwindel, der einen Kniefall vor dem Großen tut, gleichgiltig ob es gut oder böse ist, und dabei vergißt, daß die Reinheit des Herzens darin besteht, das Gute in Wahrheit zu wollen[1]).

Diese unmittelbare Einheit von Moral und Religion ist das Erbe, das Kierkegaard von seinem Vater und von Mynster übernommen hat. Es ist auch nichts Zufälliges oder Zeitbestimmtes, daß der ethische Standpunkt bei Kierkegaard religiös ist; wir begegnen hier vielmehr seiner Grundanschauung. Die Definition der ethischen Wahl durch Gerichtsrat Wilhelm in „Entweder – Oder": „sich selbst in seiner ewigen Giltigkeit zu wählen" – ist religiös, was aus der feierlichen Art und Weise, mit der von ihr gesprochen wird[2]), deutlich hervorgeht. Dies Religiöse unterscheidet er scharf von jeder weltlichen Begründung der Moral[3]). Alle diese Versuche, eine Begründung der Moral zu geben, an der unsre Zeit, namentlich in Dänemark, so reich ist, hätte er nicht anders verstehen wollen oder können, denn als lächerliche Versuche, die Moral dadurch zu begründen, daß man sie aufhebt. Was anders ist dies alles, als das sinnlose: „einen Verstandes-Umsatz, eine vorteilhafte Börsenspekulation anstatt eines Wagestückes machen zu wollen", und Hilfe zu suchen, um eine fingierte Bewegung, einen fingierten Ausfall gegen das Absolute zu machen, obgleich man total im Relativen bleibt, einen fingierten Übergang wie den vom Eudämonismus zum Ethischen innerhalb des Eudämonismus[4]).

Wir wollen die Gelegenheit benutzen zur Erklärung dessen, was Kierkegaard mit einer unendlichen Reflexionsbewegung meint. Wenn ein Mensch nicht die Lust des Augenblickes sucht, sondern die wirklich unversiegbare Quelle der Lust, dann ist eine gewisse Reflexion in seinem Eudämonismus; wenn er das Glück für so viele Menschen wie möglich sucht, dann ist noch mehr Reflexion darin, aber doch nur endliche Reflexion, durch die der Standpunkt des Glückstrebens nicht verlassen wird. Die unendliche Reflexion im Verhältnisse zur Glückestheorie ist der Bruch, durch den man die ganze Sphäre, in der der Gedanke sich

[1]) VII² B S. 166 f., VIII 139 ff.
[2]) S. 133. [3]) IV A 246, VII 367.
[4]) VII 369 f. Anm. 2.

bisher bewegte, verläßt. Diesen Bruch kann man auch die unendliche Abstraktion nennen. Diese unendliche Abstraktion ist ein Sprung[1]).

Das Vorangegangene kann alles in dem wichtigen Satze zusammengefaßt werden, daß Gott nicht Objekt ist. Er wohnt tiefer in meiner Seele als ich selbst, und jedes Sehen, das ihn nicht da sieht, sieht Gott nicht. Ein objektives Gotteserkennen ist unmöglich. Die Beweise für Gottes Dasein behandelt Kierkegaard in einer Anmerkung in den „Philosophischen Brocken"[2]). Denen gegenüber, die das Dasein Gottes aus der in der Natur offenbarten Weisheit und Güte beweisen, macht er geltend, daß diese Eigenschaften „nicht grade vor der Nase liegen". Im Gegenteil ist hier Grund zu den schrecklichsten Anfechtungen:

> Die Natur, die Totalität der Schöpfung ist Gottes Werk, und dennoch ist Gott nicht darin, sondern drinnen in jedem einzelnen Menschen ist eine Möglichkeit, die in der Innerlichkeit zu einem Gottesverhältnis erweckt werden kann, und so ist es möglich, Gott überall zu sehen.

Tatsächlich entfalten die „Beweise" lediglich die Voraussetzungen, von denen der Gedanke ausgeht[3]). Kierkegaards Durchnahme des sogenannten ontologischen Beweises für Gottes Dasein in der „Nachschrift"[4]) ist die wirksamste Hilfe, ihn hier genau zu verstehen. Wir wollen ihn darstellen[5]). Der ontologische Beweis lautet, populär ausgedrückt, so: Bei dem Worte Gott stellen wir uns ein Wesen vor, das im Besitze aller Vollkommenheiten ist; das ist der Begriff Gottes. Daraus aber ist klar, daß Gott da sein muß; denn sonst fehlte ihm ja eine wesentliche Vollkommenheit, nämlich die, zu existieren. Man konstruiert also Gottes Dasein aus seinem Begriff heraus. Diesen „Beweis" hat nun Kant in Grund und Boden kritisiert mit der einen Bemerkung, daß das Dasein nie die Folge einer Begriffsbestimmung sein könne: ich kann mir sehr gut hundert Taler vorstellen, aber daraus folgt nicht, daß sie anderswo existieren als in meinem Bewußtsein. Hegels Antwort geht davon aus, daß Kant selbstverständlich Recht hat, hinsichtlich der hundert Taler und anderer irdischer Dinge. Wenn es aber die letzten Voraussetzungen des menschlichen Geistes gilt, dann folgt aus dem Begriff dieser Voraussetzungen, daß sie Existenz haben. Während ich mir hundert Taler denken kann, ohne zu denken, daß sie existieren, kann ich mir nicht das Gute denken ohne zu denken, daß es existiert. Das Gute ist vor mir in der Ewigkeit und bleibt nach mir in der Ewigkeit; anders vermag ich es nicht zu denken. Kierke-

[1]) VC 7, VII 297.
[2]) IV 208–209, VII 207. [3]) V B 5[3]. [4]) VII 284.
[5]) Wenn das Folgende diesem oder jenem zu schwierig sein sollte, kann es, ohne dem übrigen zu schaden, übersprungen werden.

gaard gibt zu, daß Hegel Recht hat. Aber er fügt die vielsagende Frage hinzu: Bin ich das Gute, weil ich es denke, oder bin ich gut, weil ich das Gute denke? Der Einwand entspricht ganz dem Satze[1]): „Im Verhältnis zu der ewigen Seligkeit [*und dasselbe gilt natürlich auch Gott*], als dem absoluten Gute, bedeutet Pathos nicht Worte, sondern daß diese Vorstellung den Existierenden in seiner ganzen Existenz umbildet." Und er entspricht der Tatsache, daß alle Gedanken Kierkegaards an dem Sündenbewußtsein als der unverrückbarsten geistigen Wirklichkeit ihren Richtpunkt haben.

Bemerkenswert ist es auch, daß sogar der Erfinder des ontologischen Beweises, Anselm von Canterbury, „Gott" nicht als ein Ergebnis des Beweises auffaßte; Gott war die Voraussetzung, von der er in dem Beweise ausging; fromm setzt er das Dasein Gottes voraus; ja er bittet sogar um Gottes Hilfe den Beweis zu führen[2]).

In dieser Betrachtung der Beweise für das Dasein Gottes stimmt Kierkegaard mit Trendelenburg in den „Logischen Untersuchungen" II XXII überein[3]). Wiederholt hat Kierkegaard Trendelenburg als den Philosophen bezeichnet, von dem er sehr viel gelernt hat im Gegensatze zu Hegel. Namentlich ist Trendelenburgs Nachweis dessen, daß die obersten Prinzipien sich nur mittelbar beweisen lassen, von großer Bedeutung für Kierkegaard gewesen, um zu zeigen, daß das Höchste nur als Grenze erreicht werden kann. Nun fällt dieser Nachweis Trendelenburgs grade zusammen mit Kierkegaards Nachweis dessen, daß die Beweise für das Dasein Gottes nur Feststellungen der Tatsache sind, daß wir Gott als den Ausgangspunkt jedes Beweises voraussetzen. Daß Gott der Ausgangspunkt der Giltigkeit unsrer idealen Normen und deren Anwendung auf das Dasein ist, darin ist Kierkegaard also mit Trendelenburg einig. Gott läßt sich nicht in der objektiven Welt finden, sondern als Grundlage des Subjektiven; man tritt in ein Verhältnis zu ihm durch die ethische Handlung, indem Gott dem Existierenden die Existenz verwandelt. Das ist in dem Satze ausgedrückt, daß Gott nicht Objekt sondern Subjekt ist[4]).

Daß es keinen objektiven Weg zu der Erkenntnis Gottes gibt, wiederholt die „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift" unermüdlich. Weder die Bibel, noch die Kirchengeschichte, noch der Beweis der Jahrhunderte beweisen etwas. Insbesondere wird der Gedanke bekämpft, der für Hegel so viel bedeutete, daß Gott in der Weltgeschichte erkannt werden könne[5]). Hegels Meinung war freilich auch nicht, daß

[1]) S. 196. [2]) E. P. VIII 70.
[3]) VII 89, 258, V A 74, vgl. V A 98, B 49[5] Anm., C 10, VI B 38, 54[21], VIII A 18.
[4]) VII 167 mit Anm., VII A 201. [5]) VII 11–35, 115–136.

man Gott auf rein objektivem Wege erkennen könne; dagegen dachte er sich, daß man ihn durch eine Verschmelzung des Objektiven und des Subjektiven erkennen könne. Vom Standpunkte des absoluten Wissens, wo Subjekt und Objekt in eine höhere Einheit aufgegangen waren, konnte man die Weltgeschichte überschauen und Gott in ihr finden. Deshalb bestreitet Kierkegaard die Möglichkeit, diesen höheren Standpunkt erreichen zu können; aber die Gedanken darüber wollen wir liegen lassen, bis wir den Antihegelianismus Kierkegaards darstellen.

Was heißt „existieren"?

Wenn man die „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift" zu lesen anfängt, entdeckt man bald, daß Kierkegaard die Worte „Existenz" und „existieren" in einem ganz speziellen Sinne braucht, mit dem man sich vertraut machen muß.

Wir haben gesehen, daß der Mensch eine Synthese ist, eine Zusammensetzung von Ewigkeit und Zeitlichkeit. Existieren heißt: die in dieser Synthese enthaltene Aufgabe verwirklichen, also das Ewige handelnd in das Zeitliche hineinbringen. Auf die Weise die Synthese zu verwirklichen ist etwas anders als sie zu denken[1]). Das Interesse des Existierenden ist mithin in jedem Augenblick das Werden, und zwar in dem Sinne, daß das Ewige, das die Grundlage seiner Subjektivität ist, durch einen schöpferischen Lebensprozeß in das Zeitliche hineingeführt wird.

Die Unendlichkeit und das Ewige ist das einzig Gewisse, aber indem es im Subjekte ist, ist es im Dasein, und der erste Ausdruck dieser Tatsache ist der: Betonung des Ewigen und dieser ungeheure Widerspruch, daß das Ewige wird, daß es entsteht[2]).

Der Existierende ist ein Mensch, der das Ewige in der Zeitlichkeit zu verwirklichen strebt. Die Leidenschaft dieses Strebens ist das Höchste, was die Existenz erreichen kann[3]):

Vorsicht muß man darum beobachten, wenn man sich mit einem Hegelianer einläßt, und vor allem ins Reine bringen, mit wem man die Ehre habe zu reden, ob er ein Mensch sei, ein existierender Mensch ... Und wenn er existiert, ob er dann nicht im Werden sei? Ob er sich dann niemals zu etwas Zukünftigem verhalte? Ob er sich niemals so zu dem Zukünftigen verhalte, daß er *(ethisch)* handle. Und wenn er niemals handelt, ob er dann nicht verzeihen wolle, daß

[1]) Das objektive Denken ist interesselos, IVB 1 S. 148, es hebt nicht den Zweifel, sondern läßt denselben gar nicht entstehen, in seinem Maximum ist es unmöglich, denn Niemand kann sich von seiner eignen Subjektivität losmachen, VII 62. Mit dem Christentum in Verbindung gebracht ist das objektive Denken Heidentum oder Gedankenlosigkeit, VII 105, 188.

[2]) VII 63, vgl. 73, 99.

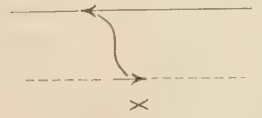
[3]) VII 262, noch entscheidender VII 268.

eine ethische Individualität in Leidenschaft mit dramatischer Wahrheit von ihm sage, daß er ein Dummkopf sei? Aber wenn er sensu eminenti[1]) handelt, ob er sich dann nicht in unendlicher Leidenschaft zu dem Zukünftigen verhalte? Ob es dann kein aut-aut gebe? Ob nicht die Ewigkeit für einen Existierenden — nicht die Ewigkeit, sondern das Zukünftige sei, und nur für den Ewigen, der nicht im Werden ist, die Ewigkeit sei?

Das Ganze wird völlig durchsichtig, wenn man als Beispiel die Seelennot nimmt, die Kierkegaard erlebte, als er entscheiden sollte, ob er sich verheiraten könne, oder ob die Verlobung aufgehoben werden solle. Die ethische Leidenschaft des Existierenden geht darauf aus, die Form zu finden, die das Ewige haben muß, um grade in der konkreten Situation, in der ich augenblicklich stehe, ausgedrückt zu werden. „Alle idealisierende Leidenschaft ist nämlich Antizipation des Ewigen in Existenz, für einen Existierenden, damit er darin existiere."

Diese philosophische Ausdrucksweise des Gedankens ist allerdings nicht leicht verständlich. Wir wollen es deshalb in der Form wiedergeben, die Kierkegaard in der langen Beichtrede selbst benutzt hat. Sie handelt davon, daß „Die Reinheit des Herzens ist Eines zu wollen[2]), und davon, daß man, wenn man dieses Eine will, nur das Gute wollen kann. Und dies, daß man Eines will, daß man das Gute in Wahrheit will, das beweist man dadurch, daß man in jeder Entscheidung bei dem Guten auf dessen Seite sein und bleiben will. Das Herz verliert aber seine Reinheit, wenn nur die geringste Zwiespältigkeit da ist. Deshalb handelt die lange Beichtrede von der Zwiespältigkeit und den verschiedenen Arten, wie sie sich äußern kann, und wie sie zu Ausflüchten verleiten kann um zu beschönigen, daß man das Gute in der Stunde der Entscheidung im Stiche läßt.

Wir wollen ferner durch eine Zeichnung veranschaulichen, was Kierkegaard sagen will. Die obere, ausgezogene Linie soll die eine Seite des menschlichen Wesens ausdrücken, das Ewige, das Gute, das ewig sich selbst gleicht; es ist sozusagen der Hintergrund des Bewußtseins und soll in jedem Augenblick verwirklicht werden; und es verwirklichen — ist: existieren, ist die eigentliche Aufgabe der Existenz.



Die untere, punktierte Linie soll die Zeitmomente bezeichnen, die ohne inneren Zusammenhang aufeinander folgen. Die Aufgabe ist nun: mit dem Auge auf das Zukünftige gerichtet (rechts) das Ewige in das

[1]) Im strengsten Sinne. [2]) VIII 133 f., 178, 180.

Zukünftige hinein zu führen. Im Punkte X, das den „Augenblick" im eigentlich Kierkegaardischen Sinne bezeichnet, wird das Ewige in das Zeitliche hineingeführt; das ist die zentrale Aufgabe des Lebens. In diesem Punkte ist das Ewige augenscheinlich das Zukünftige, nämlich das, was durch die Handlung des Existierenden erst werden soll; und die Wahl, das „Entweder – Oder", ist, ob er existierend das Ewige in dem Zeitlichen verwirklichen will. Anstatt dieser existentiellen Einstellung, die auf das Zukünftige und die Entstehung des Ewigen in der Zeit durch die Handlung gerichtet ist, ist die Aufmerksamkeit des Spekulierenden rückwärts gerichtet auf das Ewige in dessen ewigem Sein. Aber gegen diese spekulierende Einstellung legt die Ethik ein Veto ein, indem sie die Verwirklichung des Ewigen in dem Zeitlichen verlangt. Die Aufgabe ist also eine Handlung, die auf einmal in dem Zeitlichen vor sich geht und dessen Vorhaben betrifft, und zugleich eine Verwirklichung des Ewigen ist. Dies ist es, das die Nachschrift durch folgende Formel ausdrückt: sich absolut zum absoluten Ziel und relativ zum relativen Ziel zu verhalten[1]).

Hoffentlich gelingt es auch durch diese Zeichnung, wenigstens einigen der Leser ein Verständnis beizubringen von einer Gedankenreihe, die sehr schwierig ist, die aber doch nicht übersprungen werden kann, da sie tief in den zentralen Gedankengang Kierkegaards hineinführt. Oft hat Kierkegaard den Gegensatz zwischen der griechischen und der christlichen Religiosität folgendermaßen ausgedrückt: während das Christentum das Gottesverhältnis in der „Wiederholung" besitzt, so besaßen die Griechen, wie es in der Theorie Platons über die Erinnerung ausgesprochen ist, ihr Verhältnis zu dem Ewigen in der Erinnerung, also hinter sich, in der Vergangenheit, gesichert. In IV 180 Anm. erfahren wir, daß dieser Gedanke in aller modernen Spekulation wiederkehrt. Die Erklärung dieser Worte gibt Kierkegaard in einem noch rätselhafteren Abschnitte IV 350—363. Wer Kierkegaard von Grund aus verstehen will, darf keine Mühe scheuen, um des Grundgedankens in diesem Abschnitte habhaft zu werden. Er handelt eben von dem Unterschiede zwischen der spekulativen Einstellung zum Leben, die den Griechen eigentümlich war, und der existentiellen Einstellung, die das Christentum mit unerbittlicher ethischer Strenge verlangt. Daß das Ewige für den Existierenden das Zukünftige ist, dafür hatten die Griechen keinen Sinn. Das Bewußtsein des Ewigen wurde ihnen nicht der Ausgangspunkt für die mühevolle Arbeit der Existenz, sondern für die Spekulation über die Ewigkeit, die man gesichert hinter sich hatte. Deshalb sagte man mit Platon, daß man der Erinnerung das

[1]) VII 353, S. 197.

Bewußtsein des Ewigen zu verdanken habe. Dieselbe Einstellung hat alle moderne idealistische Spekulation über das Ewige, selbst wenn man den phantastischen platonischen Gedanken von einem früheren Dasein aufgegeben hat. Man schaut zurück auf den Ursprung des Ewigkeitsbewußtseins, anstatt vorwärts auf die Verwirklichung des Ewigkeitsinhalts. So verstanden wird mit dem Worte „Erinnerung" die Stelle im Innersten der Seele bezeichnet, an der die Seele in ungestörter Berührung mit der Ewigkeit steht; diese „Erinnerungs"-Verbindung mit der Ewigkeit aber ist wesentlich eine Beschäftigung des Gedankens mit dem, was hinter dem Bewußtsein liegt, und es sozusagen von hinten durchstrahlt; sie ist kein Lebenskampf für die Verwirklichung der Ewigkeit in der Zeit. Es ist also eine erhabene Ruhe über dem griechischen Verhältnis zu der Ewigkeit, weil dieses Verhältnis durchaus abstrakt ist[1]), nicht darauf gerichtet ist, die Ewigkeit eine konkrete Gestalt in der Zeit annehmen zu lassen[2]). Nur Sokrates bildete eine Ausnahme[3]), von den anderen galt es[4]):

Die Gräzität verstand den Augenblick nicht; denn obwohl sie das Atom der Ewigkeit begriff, so begriff sie nicht, das die Ewigkeit der Augenblick war, und bestimmte sie nicht vorwärts sondern rückwärts, weil das Atom der Ewigkeit für die Gräzität wesentlich die Ewigkeit war und so weder die Zeit noch die Ewigkeit zu ihrem wahren Rechte kam.

Im Gegensatze zu diesem Verhältnisse der Griechen und der Spekulation zu dem Ewigen haben Kierkegaards Pseudonymen die Kategorie der „Wiederholung" erfunden[5]), um die vorwärts gerichtete Stellung zu dem Ewigen, die der Existierende einnimmt, zu bezeichnen[6]). Zum Verständnisse der verschiedenen Arten von Humor, ist es von größter Bedeutung zu unterscheiden zwischen dem Humor, der bei aller Skepsis das Ewige im Hintergrunde in der Erinnerung findet und deshalb gewissermaßen beruhigt ist[7]), weil die Ewigkeit trotz aller Schwierigkeiten gesichert ist, und dem Humor, der die vorwärts gerichtete Religiosität begleitet und daher deren ganze existentielle Spannung teilt[8]). Dieser verhüllt, oder ist inkognito für, die tiefere existentielle Religiosität, jener dagegen entzieht sich der Verantwortung der Existenz.

Die Existenz ist die Umgestaltung des Subjekts durch das Wagnis.

Da das Ewige für den Existierenden das Zukünftige ist, das durch seine Handlung werden soll, kann er keine objektive Gewißheit

[1]) IV 360. [2]) VII 258. [3]) VII 172 Anm., X_2 A 229.
[4]) IV 358. [5]) III 173, 189, 221.
[6]) IV 359f. die Erinnerung ist die Idealität, die gewesen ist, IV B 1 S. 150, vgl. V B 40 11.
[7]) VII 229ff. [8]) S. 209.

davon haben. Die Gewißheit liegt in der Handlung: „So jemand will des Willen tun, der wird inne werden ob diese Lehre von Gott sei", Joh. 7, 17. Deshalb ist die Gewißheit Glaube; schon im rein menschlichen Sinn ist der Glaube ein Wagnis; das verstand bereits Sokrates[1]). Die Leidenschaft der Unendlichkeit während des Wagnisses ist die Wahrheit. Diesen Gedanken, daß wir auf Risiko leben, kennen wir von Pascal, der ihm doch die Spitze abbricht. Entscheidender wird er von Guyau und James betont; aber nirgends beherrscht er alles so wie bei Kierkegaard: „Die objektive Ungewißheit, in der Aneignung der leidenschaftlichsten Innerlichkeit festgehalten, ist die Wahrheit, die höchste Wahrheit, die es für einen Existierenden gibt." Dieses leidenschaftliche Festhalten des Ungewissen ist Glaube. Ohne Risiko kein Glaube[2]).

Nach dem Wagnis ist das Subjekt nicht mehr dasselbe wie zuvor; es wird durch das Wagnis umgestaltet. Der Leser kann sich selbst veranschaulichen, was Kierkegaard damit meint, wenn er sich nur den seelischen Vorgang vergegenwärtigt, mit den „Taten der Liebe" anfängt, jene Bewegung, die das Mißtrauen absolut verwirft und die Liebe absolut wählt. Das ist beschrieben S. 211. Die Unsterblichkeit z. B. kann auch nicht bewiesen werden, aber Sokrates starb mit deren Möglichkeit vor Augen. Die Unsterblichkeit ist die Potenzierung des Subjekts durch das Wagnis. In der Welt des Geistes heißt den Ort verändern, sich selbst verändern[3]).

Das Individuum erreicht erst durch das Wagnis die Unendlichkeit; es ist nicht dasselbe Individuum und das Wagnis nicht ein Unternehmen mehr unter vielen anderen, ein Prädikat mehr von demselben Individuum, nein, durch das Wagnis wird er ein andrer.

Seine Existenz wird durch den Glauben umgestaltet; und die Umgestaltung ist eben das Aufgeben des absoluten Verhältnisses zu den relativen Zwecken, besteht darin, daß das Subjekt der Unmittelbarkeit abstirbt. Deshalb hat die ewige Seligkeit die Eigentümlichkeit an sich, daß sie beschrieben werden kann, einzig und allein durch eine Beschreibung der Art und Weise, wie sie erworben wird. Die ewige Seligkeit ist das Gute, das gewonnen wird, wo man absolut alles wagt[4]).

Es versteht sich von selbst, daß der Existierende, der das Gute wählen und das Böse verwerfen soll, und so durch das Wagnis umgestaltet wird, nicht gleichzeitig die Gegensätze Gut und Böse „vermitteln" und in eine höhere Einheit aufgehen lassen kann, in der

---

[1]) VII 168. [2]) VII 170, 196. [3]) VII 105, 144, 240, 367.
[4]) VII 370; so läßt das Christentum sich auch durch sein Wie definieren, VII 532, X 2 A 299.

beide ihr relatives Recht haben; er kann auch nicht das Böse als ein Moment seiner eignen Entwicklung auf das Gute sehen. Mit seiner tief ethischen Natur, die durch die Erziehung des Vaters und die Predigt Mynsters gehegt und gepflegt war, hatte Sören Kierkegaard früh ein untrügbares Gefühl dafür, daß der Gegensatz von Gut und Böse ein absoluter Gegensatz war[1]). In der Beziehung versteht der Gerichtsrat Wilhelm keinen Spaß[2]). Allerdings hat er sein Verhältnis zu Hegel nicht ganz ins Reine gebracht. Kierkegaard selbst hatte ja damals seine umfassenden philosophischen Studien noch nicht vorgenommen. Aber so viel steht dem Gerichtsrat fest: wenn man der Spekulation zugibt, daß die ethischen Gegensätze vermittelt werden können, dann gibt es keine absolute Wahl und kein absolutes „Entweder – Oder". Aber darauf kann die menschliche Freiheit niemals eingehen; denn unabhängig davon, wie die Sache für das Denken aussieht, muß der Gegensatz für den gelten, der ethisch handeln soll; denn er soll das Gute wählen und das Böse ausschließen[3]).

Wenn somit das Subjekt durch das Wagnis umgestaltet wird, entsteht ein festes und inniges Gottesverhältnis, so daß das Ursprüngliche, Primitive aus der inneren Gemeinschaft der Seele mit Gott emporsprudelt, der Gemeinschaft, die Gehorsam ist; darauf kommt alles an. Dem liebsten Kinde gibt man viele Namen. Bald heißt es Primitivität[4]), bald: am ersten nach dem Reiche Gottes trachten. Im „Begriff der Angst" treffen wir zwei Ausdrücke, bei denen wir etwas verweilen wollen.

Der eine Ausdruck ist Ernst; der Ernst ist die erworbene Ursprünglichkeit des Gemütes, dessen in der Verantwortlichkeit der Freiheit bewahrte Ursprünglichkeit; er kann nie Gewohnheit werden[5]). Gewohnheit entsteht, wenn das Ewige aus der „Wiederholung" heraustritt, so daß man nur die Schalen behält. Der andere Ausdruck ist die **Gewißheit der Innerlichkeit**[6]).

Das wovon ich rede, ist etwas ganz Schlichtes und Einfältiges: daß die Wahrheit für den Einzelnen nur da ist, indem er sie selber handelnd erzeugt.

Einer der Grundschaden der modernen Zeit ist eben, daß die Wahrheit an Umfang wächst, während die Gewißheit in diesem innerlichen Sinne abnimmt; und das ist etwas Erschreckendes. Das, worauf

[1]) S. D. Kuhr: Modsigelsens Grundsätning, vgl. G I 95, I A 324, II A 454, 464, V A 68, 90, vgl. IV A 93, VII A 153, von dem Moment VIII A 312.
[2]) II 154ff. [3]) s. S. 273.
[4]) VIII B 81$_4$, 82$_2$f., 86, 87, 89, XI 146, X$_1$ A 485, 580, E. P. VIII 146, IX 7, 20, 143, 162, 241, 366.
[5]) IV 414. [6]) IV 405.

es ankommt, ist, daß das Individuum handelnd das konkrete Bewußtsein von sich selbst gewinnen kann. „Dieses Selbstbewußtsein ist darum Tat, und diese Tat wieder ist Innerlichkeit."

Es gibt auch „Heilige", die die Gewißheit des Handelns durch das Lernen einer Losung zu ersetzen suchen; solchen „Erweckten" ist Kierkegaard nie hold gewesen.

Lange vor dem Entstehen der „Inneren Mission"[1]) schreibt Kierkegaard[2]).

Die sogenannten Heiligen sind gewöhnlich Gegenstand des Spottes der Welt. Sie selbst erklären das daraus, daß die Welt böse sei. Das ist indessen nicht ganz wahr. Wenn der „Heilige" im Verhältnis zu seiner Frömmigkeit unfrei ist, d. h. wenn ihm Innerlichkeit fehlt, dann ist er, rein ästhetisch betrachtet, komisch. Insofern hat die Welt Recht, ihn zu verlachen. Wenn ein O-Beiniger als Tanzmeister auftreten würde, ohne im Stande zu sein auch nur eine Stellung einzunehmen, so ist er komisch. So auch mit dem Religiösen. Man hört einen solchen Heiligen gleichsam vor sich hin zählen, ganz wie wenn jemand, der nicht tanzen kann, doch so viel versteht, daß er den Takt zählen kann, obschon er selbst nie so glücklich ist, in den Takt zu kommen. So weiß der Heilige, daß das Religiöse absolut kommensurabel ist, daß das Religiöse nicht etwas ist, das gewissen Gelegenheiten und Augenblicken angehört, sondern daß man es immer bei sich haben kann. Indem er es aber kommensurabel machen soll, ist er nicht frei, und man merkt, wie er ganz leise vor sich hin zählt, und man sieht, wie er trotzdem verkehrt daran kommt mit seinem himmlischen Blick, mit seinen gefalteten Händen usw. Deshalb ist einer solchen Individualität so angst vor jedem, der diese Dressur nicht hat, so daß sie, um sich zu stärken, zu diesen großartigen Betrachtungen greifen muß, daß die Welt den Frommen haßt.

Bisweilen wählten wohl die Menschen eine andre Art von Gewißheit als diese der angstvollen Sorge. Sie nannten besondre Kennzeichen, stellten Bedingungen auf, und mittels dieser waren sie der Seligkeit gewiß, wie man der Existenz dessen gewiß ist, das man in seiner Hand hält. Sie merkten nicht, daß die zeitliche Zuversicht gerade eine Täuschung war; sie merkten nicht, daß sie „die Ewigkeit an einem Spinnwebfaden aufhingen" ... Während sie aber über der vielen Gewißheit die Seligkeit des Himmels immer mehr verscherzten, gewannen sie — ein Recht andere auszuschließen. ..... Kein Wunder, daß die Zeitlichkeit sich wieder einbürgerte, daß Haß und Zorn, und irdische Vorliebe, weltliche Rücksichten sich wieder in die Ewigkeit eindrängten, um sie mit sich selbst uneinig und zwiespältig zu machen! Wer erschrickt nicht über einer solchen Verkehrtheit; ich meinesteils habe immer vergeblich versucht, sie zu verstehen[3]).

Allein durch den Ernst im Guten kann ein Mensch die innere Gewißheit erreichen. Wer das Entgegengesetzte wählt, wer die Ewigkeit zu verleugnen wählt, kann keine innere Gewißheit finden[4]). Und das kann man bei dem Spötter auf eine eigentümliche Weise beobachten[5]).

[1]) So nennt man die spezifische Erweckungsrichtung der dänischen Kirche, deren Stifter Vilh. Beck war, etwa dem deutschen Gemeinschaftschristentum entsprechend.

[2]) IV 407. [3]) 151. [4]) VIII 134–142. [5]) IV 406.

Dem Spott fehlt eben die Gewißheit, darum spottet er. Und würde nicht die Existenz manches Spötters, wenn man recht in sie hineinblicken könnte, an die Angst erinnern, mit der ein Dämonischer ausruft: was habe ich mit dir zu schaffen! Es ist darum eine merkwürdige Erscheinung, daß wenige vielleicht so eitel und erpicht auf den Beifall des Augenblickes sind wie ein Spötter.

Kierkegaards ganze Betonung der Existenz hat nun gewiß eine mehr persönliche Erklärung neben der Vollmacht des Ethischen. Er hat eine tiefe Sympathie mit der Leidenschaft als Leidenschaft, selbst wenn sie auf Abwege führt. Weil die entschwundene Zeit, die Revolutionszeit, im wesentlichen leidenschaftlich war, deshalb besaß sie wesentlich Bildung. Die Spannkraft der Innerlichkeit ist nämlich der Grad der wesentlichen Bildung[1]). Das eigentlich Humane ist die Leidenschaft, in welcher auch das eine Geschlecht vollkommen das andere Geschlecht und sich selbst versteht[2])." Die Leidenschaft bewegt den Menschen zu entscheidenden Handlungen. „Wenn dagegen das Individuum nicht handeln will, kann das Dasein nicht helfen[3])." Der Glaube aber ist die höchste Leidenschaft der Seele.

Der Zweifel wird nicht durch Reflexion, sondern durch Handeln überwunden[4]).

Wenn der Glaube das Wagnis ist, das den Existierenden von Grund aus verwandelt, und wenn diese zentrale Handlung das einzige ist, das im Sinne der Innerlichkeit Gewißheit gibt, so folgt daraus mit Notwendigkeit, daß es keinen Weg gibt den Zweifel zu überwinden außer der Handlung des Glaubens selbst. Wir haben schon darauf aufmerksam gemacht, daß dies in Joh. 7, 17 deutlich ausgesprochen ist. Zu diesem Verständnis hat Kierkegaard sich nach und nach durchgerungen.

Durch seine jugendlichen Kämpfe mit dem Zweifel hat Kierkegaard schon in der Jugend-Abhandlung „Johannes Climacus oder *de omnibus est dubitandum*" Gesichtspunkte erreicht, die er sein ganzes Leben hindurch festhält. Einem Existierenden ist es unmöglich an allem zu zweifeln. Wie sollte er es anfangen zu leben, wenn ihm nichts feststünde. Und die Ethik wird ihm verbieten, an allem zu zweifeln; denn in jedem Augenblicke trägt er die Verantwortung dafür, ob er das Gute tut; er wird in dem Ethischen gefangen[5]):

---

[1]) VIII 58. [2]) III 166. [3]) VIII 63 vgl. V A 53.

[4]) In seiner Jugend hat Kierkegaard mit Zweifel zu kämpfen gehabt I A 72, 75, 91, 94–7, III A 103, ja, lange hat er unter tiefem Zweifel gelitten X_2 A 163, 185, 386, vgl. III 154ff., wo er überlegt, welche Pflicht ein Zweifelnder andern gegenüber hat, III 29.

[5]) IV A 72, C 56.

Das, worin die Skeptiker eigentlich gefangen werden sollten, ist das Ethische. Schon seit Cartesius haben alle gemeint, daß sie in der Zeit, in der sie zweifelten, nichts Bestimmtes aussagen dürften über Dinge des Wissens, dagegen dürften sie wohl handeln, weil man in der Hinsicht sich mit dem Wahrscheinlichen begnügen könne. Welch ungeheuerlicher Widerspruch! Als ob es nicht weit schrecklicher wäre, etwas zu tun, worüber man im Zweifel wäre (denn dadurch zieht man sich Verantwortung zu) als etwas zu behaupten. Oder wäre es, weil das Ethische an sich gewiß war? So gäbe es also etwas, was der Zweifel nicht erreichen könnte.

Der Zweifel ist Sache des Willens; das war er für den antiken Skeptizismus und für Cartesius[1]). Die modernen Zweifler aber, mit Martensen an der Spitze, die die Philosophie mit dem Zweifel anfangen, sind nur Zungendrescher[2]):

Wenn ein Privatdozent, jedesmal wenn ihn sein Frackschoß daran erinnert, daß er etwas sagen soll, sagt: *de omnibus est dubitandum*[3]), und frischweg an einem Systeme schreibt, in welchem man jeden zweiten Satz einen hinreichenden Beweis dafür findet, daß er niemals an etwas gezweifelt hat: so wird er nicht für verrückt gehalten!

Weil aber der Zweifel nicht mit Gedankennotwendigkeit entsteht, kann er auch nicht durch Reflexion[4]) überwunden werden; er wird nur durch den Willen, durch Handeln überwunden[5]).

„Wer wirklich die Bewegung der Unendlichkeit gemacht hat, der zweifelt schwerlich. Die Schlüsse der Leidenschaft sind die einzig zuverlässigen“[6]). Die erbaulichen Reden enthalten viele Beispiele, wie dem Zweifel, der sich in den vielen Gedanken verlaufen hat, durch einen Willensentschluß Halt geboten wird; mit Vorliebe nimmt sich Kierkegaard hier gute Zeit, die Schwierigkeiten zu klären. Er verweilt vorzugsweise bei solchen Verknotungen, in denen etwas Leidenschaftliches und etwas Intellektuelles sich miteinander verheddert haben[7]). Wir werden zwei Beispiele anführen.

Das erste haben wir im ersten Teile ausführlich behandelt[8]). Es steht im „Ultimatum“, jener Predigt, mit der der zweite Teil von „Entweder – Oder“ schließt. Kierkegaard scheint einen triftigen Grund zu einer Anklage gegen Gott zu haben. Von Geburt an und durch Verhältnisse, wo er mehr leidend als schuldig war, war er sozusagen verurteilt, sich selbst und der Geliebten unendliches Leiden zu verursachen. Hatte er dann nicht recht, wenn er mit Gott hadern wollte? Ach, aber schon im Verhältnisse zu Menschen, die man liebt, gibt es keine Beruhigung, wenn man Recht hat, geschweige denn vor Gott. Und Gott gegenüber kann keine Reflexion einem die Einsicht aufzwingen,

[1]) IV B 5 6–8, 13, 13 19–21, C 11, 14. [2]) III 57, VII 163, 215, 273, 352.
[3]) „Man soll an allem zweifeln“; damit beginnt Cartesius seine Philosophie.
[4]) VII 290 Anm. [5]) IV B 2 12, 5 13, 2 19, III 147.
[6]) IV C 60, VII A 215. [7]) IV C 26–32. [8]) S. 112–115.

daß Gott Unrecht habe; denn diese Rechnung kann man nie durchschauen; man müßte denn allwissend sein; wenn man also Gott liebt, kann man, wofern man will, das Erbauliche in dem Gedanken finden, daß wir Gott gegenüber allezeit Unrecht haben.

Wir sehen, hier ist's dem Zweifel gestattet, alles zu sagen, was man nur denken kann, und dann wird ihm Halt geboten durch den Entschluß der Liebe, sich erbauen zu lassen dadurch, daß sie Gott gegenüber allzeit Unrecht hat. Und doch geht dieser Willensentschluß nicht vom Menschen aus, sondern von Gott: er wird mir, der ich nur Staub und Asche bin, zu übermächtig. Es ist also hier auf dem religiösen Gebiete eine primitive Ursprünglichkeit; und sie durchbricht alle Verschanzungen des Zweifels. Am Schlusse seines Lebens ist es die oft wiederholte Anklage gegen die Menschen, daß ihnen Primitivität fehlt[1]).

Auch mit dem andern Beispiel sind wir schon vertraut. Es steht in der Einleitung zu „Taten der Liebe"[2]). Die beiden Lebensmöglichkeiten, der Verdacht und die Liebe, werden einander so gegenüber gestellt, daß man die Entscheidung als das tiefste Anliegen der Persönlichkeit erkennt; sie beruht darauf, ob man die Liebe für den wahren Lebenswert hält und mithin glaubt, daß Gott die Liebe ist, oder es nicht glaubt. Man wird vor eine Wahl gestellt, in der keine Reflexion einem helfen kann, die rechte Entscheidung zu treffen; aber durch das Wagnis der Wahl wird man selbst verwandelt, so daß man der Liebende wird. In der modernen deutschen Theologie hat man[3]) Vertrauensurteile zum Fundamente für die Lebensrichtung und für das theologische Denken gemacht. Schon bei Kierkegaard sind die Vertrauensurteile zu dem tragenden Grund für die Lebensrichtung sowohl Gott wie den Menschen gegenüber gemacht. Im fünften Teile dieses Werks werden wir sehen wie dies in den verschiedenen Abteilungen in den „Taten der Liebe" durchgeführt wird. Das Wissen setzt die entgegengesetzten Möglichkeiten in völligem Gleichgewicht einander gegenüber[4]) und hilft dem Glauben dadurch in den Engpaß hinein, in dem er vor die persönliche Wahl gestellt wird; und hier ist Kierkegaard mit Fichte vollständig darin einig, daß man, durch das was man wählt, sich selbst als der Mensch, der man ist, kennzeichnet.

Wird nun durch die Ethik dem Zweifel Halt geboten, so wird ihm eben durch Gott Halt geboten[5]); denn das Ethische ist ja Gott. Jede wissenschaftliche Verteidigung nährt daher bloß den Zweifel und ebenso tut es jedes soziale Streben. Nur Gott und die Ewigkeit sind stark genug,

[1]) E. p. VIII 146, IX 20, 143, 162, s. S. 277 Anm. 4.
[2]) IX 9–10, S. 211.
[3]) Namentlich Wilhelm Hermann und Karl Heim.
[4]) IX 221. [5]) VIII A 125.

den Zweifel bewältigen zu können; soll aber Gott und die Ewigkeit ihn bewältigen, dann muß jeder Mensch unter die „Luftpumpe der Vereinzelung". Recht charakteristisch ist hinzugefügt: „Sieh, würde ich das nun dozieren, dann würde vielleicht mancher mitlaufen, – würde er dann aber unter die Luftpumpe der Vereinzelung gehen, wenn er mitläuft?"

Der Zweifel ist Aufruhr wider Gott und soll als solcher behandelt werden[1]). Das allerbeste Mittel um den Zweifel matt zu setzen, ist das Sündenbewußtsein, das es ihm unmöglich macht, festen Fuß zu fassen; das sagt nur: ich leide schuldig. In welchem Grade dies von Kierkegaard in seinen tiefsten persönlichen Erlebnissen erworben ist, haben wir im ersten Teil gezeigt[2]). Der einzige, für den das Leiden einen Angriff auf Gottes Liebe enthielt, war er, der ganz unschuldig litt, Jesus Christus. Daher ist es Kierkegaard so schrecklich, daran zu denken, wie die Prediger mit dem Zweifel verfahren; sie behandeln ihn wie etwas sehr Vornehmes, und sie glauben, daß Apologetik, Verteidigung nötig sei; sie sehen nicht, daß die Welt der Vollmacht des Ethischen bedarf[3]).

Sie verteidigten das Christentum. Von Vollmacht war dabei nie die Rede, noch auch Verwendung für sie; dies „Du sollst" wurde nie gehört, um kein Gelächter zu erregen, sie verteidigten das Christentum und sagten: „Verschmäht nicht das Christentum, es ist eine milde Lehre, in ihm sind alle die milden Trostgründe enthalten, die jeder Mensch doch so oft im Leben brauchen kann, ach Gott, das Leben lächelt einem nicht immer zu, wir brauchen alle einen Freund, und solch ein Freund ist Christus; verschmäht ihn nicht, er meint es wirklich gut mit euch." Und es glückte; man hörte wirklich mit Aufmerksamkeit auf diese Rede, man schenkte wirklich diesem Bettler, dem Herrn Jesus Christus, Gehör . . ., man fand: es sei etwas daran; es kitzelte das Ohr der herrschsüchtigen Christenheit, daß es ja beinahe so aussah, als sollte abgestimmt werden – wohlan, unter dieser Bedingung nehmen wir das Christentum an. Gerechter Gott, und die Szene war in der Christenheit, in der alle Christen sind, und da wurde das Christentum unter dieser Bedingung angenommen – von den Christen!

So ging es mit dem Christentum zurück; und jetzt lebt in der bestehenden Christenheit, wo freilich nie von Strenge die Rede ist, ein verzärteltes, stolzes und doch feiges, trotziges und doch weichliches Geschlecht, das diese milden Trostgründe gelegentlich vortragen hört, aber kaum weiß, ob es von ihnen Gebrauch machen will, selbst wenn das Leben am schönsten lächelt, und in der Stunde der Not, wo es deutlich wird, daß sie doch eigentlich nicht so milde sind, diese Trostgründe, daran Ärgernis nimmt. Gerechter Gott, und die Szene ist in der Christenheit!

Der existierende Denker.

Wir haben nun dargestellt, wie Kierkegaard versucht, Klarheit über die Eigentümlichkeit des ethischen Lebens zu gewinnen. Für ihn sammelt sich alles in der einen Forderung: zu existieren, d. h. unter

[1]) VIII A 7, B 27 S. 78, VIII 369, XIII 609, XII 459.
[2]) S. 115, VIII 352–357. [3]) XII 211, vgl. X 164, 192.

ethischer Verantwortung zu handeln. Eine Bestimmung darf man indessen hier nicht vergessen, wenn man Kierkegaard nicht die Meinung zuschreiben will, daß alle Menschen alle die verwickelten Gedankengänge zu verstehen brauchen. Immer wieder macht er einen Unterschied zwischen den Einfältigen und den Weisen[1]); der Einfältige weiß dies alles, indem er darin existiert; der Weise dagegen weiß, daß er es weiß. Dieser Unterschied hat keine ethische Bedeutung; es ist Kierkegaard viel daran gelegen, die wesentliche Gleichheit aller Menschen vor Gott zu verfechten[2]); seine ganze Betrachtung des Lebens würde sich auflösen, wenn diese Gleichheit zwischen Gelehrten und Laien nicht feststünde. Dagegen bekommt der Unterschied die Bedeutung, daß der existierende Denker eine Aufgabe erhält, die der einfältig Existierende nicht hat, nämlich die: sich selbst in seiner Existenz durchsichtig zu werden[3]). Er will subjektiv denken d. h. er will seine eigne Stellung zu den ethischen Problemen seines eignen Lebens durchdenken, sodaß er sich selbst in seinem Handeln versteht; so verstanden jedenfalls die Griechen die Aufgabe eines Denkers[4]). Er entdeckt daher alle die Denkschwierigkeiten, die der Einfältige nicht zu kennen braucht, und die der Weise persönlich durchlebt und zwar ganz auf dieselbe Weise wie der Einfältige. Nur daß er Rechenschaft ablegen kann über die Art und Weise[5]), und so führt er seine Idee folgerecht durch[6]).

Wir wollen dies durch einige Beispiele veranschaulichen. Wenn ein Philosoph, in Übereinstimmung mit dem Anfang der modernen Philosophie bei Cartesius, sagt, daß man an allem zweifeln soll[7]), und er gleichzeitig ein Beefsteak verspeist, oder ethisch Rücksicht auf seinen Nächsten nimmt, dann entsteht das Lächerliche, daß seine Tat seinen Worten immerfort widerspricht; denn wenn er wirklich an allem zweifelte, dann würde er weder Beefsteak essen noch sich den ethischen Idealen gegenüber verpflichtet fühlen[8]). Wenn er nur wirklich daran dächte, nach seiner Theorie zu handeln, dann würde er augenblicklich merken, daß diese nur eine Einbildung ist. Aber das ist eben der Grundschade des modernen Lebens, daß man seine Theorien auf dem einen Flecke hat und sein Leben an einem andern. Der existierende Denker, der sich selbst genau durchschauen will, entdeckt gleich, daß er in seiner Existenz weder vermag noch wagt, an allem zu zweifeln; dagegen ein Faselhans in der Gestalt eines Privatdozenten leiert ab, daß der Anfang

[1]) VII 132, 141, 151, 191, 332, 486f., 511.
[2]) IV C 78, S. 204. [3]) VII 215, 264.
[4]) VII 238, 259ff., 265f; 285, ihr Denken war in der Existenz reduplizierl.
[5]) XII 65. [6]) VII A 106, 109–110, 113. 128. [7]) S. 20 Anm.
[8]) S. S. 280.

der Philosophie darin besteht, an allem zu zweifeln, ohne daß jemand begreifen kann, wie das dem Herrn Privatdozenten möglich ist.

Wiederum: der existierende Denker hebt den Satz des Widerspruches nicht auf, verwischt nicht den absoluten Unterschied von Gut und Böse; er verwirklicht das Gute und verwirft das Böse; er befestigt dadurch den Abgrund der Ewigkeit zwischen den Gegensätzen. Der existierende Denker ist darüber klar, daß er, so lange er existiert, nicht im Stande ist den Satz des Widerspruchs aufzuheben und es auch nicht darf; denn er versteht, was der Einfältige mit der Muttermilch eingesogen hat, daß er existierend das Gute wählen und das Böse verwerfen soll. Der spekulierende Denker dagegen ist verworren und behauptet, daß der Satz des Widerspruchs aufgehoben ist, und dadurch macht er sich selbst lächerlich und die Philosophie unethisch[1]).

Das ganze Leben ist durchdrungen von solchen Widersprüchen zwischen Theorie und Praxis. Ebenso auch, wenn ein Mensch überzeugt worden ist, daß es unstatthaft sei andre zu bewegen, seine Jünger zu werden, und er nachher dies so eifrig doziert, daß er sich zuletzt einer großen Menge von Jüngern erfreuen kann, die ihm nach dem Munde reden und dieser Lehre huldigen!

Im Gegensatze zu allen solchen leeren Theorien, stellt Kierkegaard die Forderung einer Reduplikation, wie er es nennt, daß die Theorie eines Menschen sich genau in seinem Handeln abspiegelt, so daß Lehre und Leben sich decken; so erst versteht man wirklich das, was man sagt, versteht man sich selbst in seinem Denken.

Das war das Wunderbare an den Griechen, und namentlich an Sokrates, diese Übereinstimmung zwischen Denken und Handeln in der die Worte im Leben redupliziert, verdoppelt waren; und das ist der Grund der Hohlheit der modernen Zeit, daß die Gedanken nicht redupliziert und daher wenig stichhaltig sind; und jeder Denker, dem Reduplikation fehlt, verursacht fortwährend Sinnestäuschungen und verfälscht das Christentum[2]). Ein derartiges Denken aber ist leichter, als einen Gedanken mit gesammelter Energie festzuhalten, eine Tat die nur in Selbstverleugnung vollbracht werden kann[3]).

Mit diesen Gedanken verknüpft ist auch die Art und Weise, wie Kierkegaard in seinen literarischen Kritiken andre Schriftsteller beurteilt. Gegenüber der „Verfasserin einer Alltagsgeschichte“[4]) hebt er mit großer Wärme hervor, daß sie eine Lebensanschauung besitzt, der sie in ihren

[1]) S. 272–3.

[2]) VII 141, 159, VIII A 91, B 85 17–20, IX A 163, 49, 121, 207.

[3]) IX 341 ff.

[4]) Frau Thomasine Gyllembourg-Ehrenswärd, die Mutter Johann Ludvig Heibergs.

Modellen Ausdruck gibt. Jene Lebensanschauung ist nicht im tieferen Sinne religiös, sie kennt aber die Leiden des Lebens und meint, daß die Verklärung trotz allem doch in der Wirklichkeit selbst zu finden ist. Diese Schriftstellerin ist in ihrem Werke verschwunden[1]); bei H. C. Andersen vermißt man das. Und man vermißt es bei den Schriftstellern, die Kierkegaard Dramatiker-Schriftsteller nennt[2]), die schreiben frisch weg ohne irgend eine aus Erleben gewonnene Betrachtung des Lebens; sie haben weiter nichts mitzuteilen; sie glauben, wenn sie nur, obgleich selbst blind, Fragen in Bewegung setzen, dann wird schon etwas heraus kommen.

Es geht den meisten Dramatikern im Verhältnis zu ihren Gestalten wie wenn ein Künstler ein angefangenes Bildnis beendet, und selbst derselbe in einer Scheune lebt, sie leben nicht selber in dem angefangenen lebensmäßigen Raume. Aber in Verbindung mit Gestalten ist und bleibt das ein peinlicher Contrast. Selbst eine Hunter müßte die Geduld eines Mannes des Buches haben, in dem er wohnt — sonst ist es verdreht[3]).

Im Gegensatze zu diesem oberflächlichen Denken sucht Kierkegaard die tiefe Vereinigung von Reflexion und Ursprünglichkeit[4]). „Es ist nämlich bei weitem nicht so, daß die Reflexion, recht verstanden, die Genialität ertötet; sie vermag im Gegenteil, wenn sie recht benutzt wird, Ursprünglichkeit zu erwerben." Wir haben ja in den Beispielen beobachtet, wie eine primitive Ursprünglichkeit aus dem Zweifel hervorbrechen kann[5]). Diese Verbindung von Reflexion und Ursprünglichkeit meint Kierkegaard selbst in jehr hohem Maße zu besitzen[6]).

Dieserhalb wird es nötig sein, eine Folgerung hinzuzufügen, die Kierkegaard aus dem Gedanken von dem existentiellen Denken zieht. Weil nur das Gegenstand existentieller Gewißheit werden kann, was seiner Natur nach, die Existenz eines Menschen zu verwandeln vermag, so folgt es eigentlich von selber, daß unzuverlässiges Denken auch überall da vorliegt, wo man von äußeren Dingen, die keine religiöse Bedeutung haben können, religiöse Gewißheit haben will, das gilt z. B. von den vielen äußeren Dingen in der Bibel[7]).

---

[1]) VIII 14, XIII 61.

[2]) VIII B 235 S. 5 ff. (Sie heißen so, weil sie sich in lauter Prämissen (Voraussetzungen) bewegen, über sie und irgendeine tadellose Konklusion (Schluß) herauszuwissen.)

[3]) VII A 82, vgl. 80, 140. [4]) VII2 B 235 S. 153.

[5]) S. 179ff; VII A 23. [6]) VII A 127.

[7]) IV A 24, VIII A 565: „Wenn es dir innerlich unendlich viel gewisser ist die jetzt schwierige Tatsache, daß es da ist. — so kommt es los von allem was mit der Deutung jenes schwierigen Daseins zusammenhängt, ob die Evangelien von zwei oder vielleicht an einem anderen Ort als zwei Jünger da waren oder bloß einer."

III. Die Kritik an Hegel.

Die Gedanken, die wir bisher entwickelt haben, müssen wir noch einmal besonders beleuchten, indem wir sie Hegels Hauptgedanken unmittelbar gegenüberstellen. Der erste Abschnitt der folgenden Untersuchung hat keine besonders wesentliche Bedeutung für das Verständnis Kierkegaards; da aber die betreffenden Ausfälle gegen Hegel einen so großen Platz in der Nachschrift einnehmen, und da sie ohne Anweisung unmöglich verstanden werden können, müssen sie sicherlich hier behandelt werden. Der zweite Abschnitt, ebenso wie der Abschnitt im zweiten Teile über die Doppelbewegung der Unendlichkeit, hat dagegen große Bedeutung für unsere Hauptfrage, ob Kierkegaard gemeint hat, daß das Verhältnis zu der Kultur und ihren Zwecken negativ sein solle.

Die wissenschaftliche Kritik des hegelischen Systems.

Es ist Kierkegaards Behauptung, daß die spekulative Erkenntnis Gottes, mit samt allen ihren strahlenden Aussichten auf eine Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft, unmöglich ist. Dies wird einem klar, sowohl

a) aus der Betrachtung des vermeintlichen Standpunktes, wo man über den Gegensatz Subjekt-Objekt hinaus gekommen sein soll, — wie
b) aus der Betrachtung der Art und Weise, wie das System anfängt — oder
c) indem man der Bewegung in der hegelischen Logik nachgeht — oder
d) indem man die Tatsache überlegt, daß ein Existierender meint, ein abgeschlossenes System geben zu können.

a) Die vermeintliche Einheit von Subjekt und Objekt, von der man ausgeht, wenn man Gott in der Geschichte spekulativ begreifen will (S. 257).

Für Hegel ist das Objektive die Weltgeschichte, wie sie mit ihren Normen und Idealen außerhalb und unabhängig von dem Subjekte vorliegt; das Subjektive ist das innere Leben des Subjekts mit seinen Normen und Idealen. Das wahre und konkrete Verhältnis ist nun nicht, daß diese beiden in Gegensatz zueinander stehen, sondern daß das Subjekt sich erbaut, indem es die lebenspendende Vernunft in den vorliegenden geschichtlichen Tatsachen findet, z. B. in dem Christentum, dessen Vernunftmäßigkeit das Subjekt einsieht. Dieser Standpunkt liegt also über dem Gegensatz Subjekt-Objekt. Johannes Climacus fragt nun, wie ein armes existierendes Subjekt, wie er dorthin gelangen

könne, wo man über den Gegensatz hinausgekommen ist, mehr ist als ein armes existierendes Subjekt[1]).

Ich bin nun so ein armer existierender Geist wie alle anderen Menschen; aber wenn mir ehrlich und redlich geholfen werden könnte, etwas Außerordentliches, das reine Ich — Ich zu werden, so bin ich allezeit bereit, für das Geschenk und die Wohltat zu danken. Kann es dagegen nur auf die besprochene Weise geschehen, indem man eins, zwei, drei, kokolorum sagt, oder indem man ein Bändchen um den kleinen Finger bindet, und es bei Vollmond an einen entlegenen Ort wirft: so bleibe ich lieber, was ich bin, ein armer, existierender, einzelner Mensch.

In bezug auf jede Wirklichkeit außer mir gilt es, daß ich ihrer nur denkend habhaft werden kann. Sollte ich ihrer wirklich habhaft werden, so müßte ich mich zu dem andern, dem Handelnden machen können, diese fremde Wirklichkeit zu meiner eignen Wirklichkeit machen, was eine Unmöglichkeit ist. Mache ich nämlich die mir fremde Wirklichkeit zu meiner eignen, so bedeutet das nicht, daß ich dadurch, daß ich von ihr weiß, zu dem andern werde, sondern es bedeutet eine neue Wirklichkeit, die als von ihm verschieden mir angehört.

Also, wie sehr ich durch die in der Geschichte gegebene Wirklichkeit auch gebildet werde, so verhält sich die Sache doch so, daß es meine Subjektivität ist, die gebildet wird; eine „Mediation" (Vermittlung) von Subjekt und Objekt wird nie vorliegen, was sich deutlich darin zeigt, daß ich es bin, der die Verantwortung dafür trägt, wie mich die fremde Wirklichkeit bildet. Ich muß selbständig beurteilen, inwiefern ich sie mir aneignen soll.

Und was bedeutet es dann in diesem Zusammenhange, daß Denken und Sein dasselbe sind?[2]) Wäre dem sowohl, daß ich durch mein Denken an all das Wertvolle in der Weltgeschichte selbst zu diesem Wertvollen werden könnte, aber das werde ich ja gerade nicht. Das Christentum in seiner Bedeutung für die Weltgeschichte und die Menschen durch das Denken zu erfassen, ist ganz etwas anderes als ein Christ zu sein, und zwar so, daß dem betreffenden das Sein durch das Verhältnis zu dem geschichtlichen Christus umgebildet wird. Das hegelische

[1]) VII 98, 101, 158, 160, 275.

[2]) Am Schlusse der Jugend-Abhandlung *de omnibus est dubitandum* hat Kierkegaard sich eine Theorie über das Verhältnis zwischen Denken und Sein gebildet. Der Zweifel entsteht, wird möglich dadurch, daß das Bewußtsein die wirkliche und die durch den Gedanken aufgefaßte Welt zusammenfaßt; dadurch entsteht der Widerspruch zwischen dem Seienden und dem Gedachten. Hier hat er also mit der Idee, daß Denken und Sein dasselbe sind, aufgeräumt. Selbst wenn es möglich wäre, das reine Denken zu werden und die Subjektivität ganz zu beseitigen, so wäre das Sein, mit dem das reine Denken zu schaffen bekäme, nicht das wirkliche Sein, sondern nur das Gedachte; denn man erschafft doch nicht die Welt dadurch, daß man sie denkt. Das Denken gibt nicht die Existenz. Nur Gottes Gedanken sind schöpferisch, für ihn sind Denken und Sein dasselbe, aber nicht für irgendeinen endlichen Geist. II A 367, IV B S. 146 ff., VII 101, 287, vgl. 158, 284.

System mit seinem Versprechen, die Wahrheit des Christentums durch die Weltgeschichte zu beweisen, hat also gar nichts mit der existentiellen Frage zu tun: so ein Christ zu werden, daß der religiöse Besitz dem Existierenden die Existenz verwandelt. „Bin ich das Gute, weil ich es denke? Bin ich gut, weil ich das Gute denke“ [1]).

Es ist durchaus unmöglich, aus der Weltgeschichte die ethische und die religiöse Wahrheit zu erkennen [2]); denn in der Weltgeschichte sieht man nur das Große, nicht das Ethische, dem der Unterschied zwischen dem weltgeschichtlich Bedeutenden und dem Unbedeutenden gleichgiltig ist; daher sieht man nicht Gott. In der Weltgeschichte kommt man nie über einen gewissen Grad der Wahrscheinlichkeit hinaus, nie zu religiöser Gewißheit. Und weltgeschichtlich sehe ich die Wirkung und wundere mich darüber; ethisch kommt es ausschließlich auf die Absicht an. Und in der Weltgeschichte verwirrt sich der Blick durch die große Mannigfaltigkeit und verliert das Ethische, das einzige, worauf es in dem Gottesverhältnis ankommt, aus dem Auge [3]). Ja, nicht einmal die angebliche logische Bewegung bekommt man zu sehen. Noch in der Dissertation wird Hegel für seinen Ausblick über die Weltgeschichte gelobt [4]). Während des Studiums von Erdmann hat Kierkegaard indessen zu zweifeln angefangen an dem Verhältnis zwischen dem logischen Schema, das an die Geschichte angelegt wird, und der konkreten Geschichte [5]). Man benutzt das geschichtliche Wissen, um zu verbergen, daß das Logische eine Einbildung ist.

Wenn die einheimischen Hegelianer alle diese Schwierigkeiten überwinden durch Versicherungen, daß man „über Hegel hinausgeht,“ dann machen sie sich selbst einen blauen Dunst vor [6]). Das wird mit deutlicher Spitze gegen Martensen gesagt; und mit einem überaus boshaften Spott gegen Rasmus Nielsen und Dr. Beck.

b) Der Anfang der Logik.

Mit dieser Frage hat Kierkegaard sich sehr viel beschäftigt; aber Trendelenburgs Kritik von Hegel ist auf diesem Punkte weit gründlicher und viel ausreichender als Kierkegaards. Aus diesem Grunde und um die Darstellung nicht durch unnötig schwierigen Stoff zu beschweren, wollen wir diese Frage in einer Anmerkung behandeln [7]).

[1]) S. S. 271. [2]) VII 115—136.

[3]) Die verschiedenen Arten des Wissens werden schematisch durchgenommen VII 271 f., 62 f.

[4]) XIII 350. [5]) VII 22, V B 14, 41, VIII B 86.

[6]) II A 260, 371, 697, 766, vgl. S. 78 ff.

[7]) Schon Johannes Climacus IV B 1 ff., denkt darüber nach, wie die Philosophie anfängt. Man hat ihm gesagt, daß alle darin einig sind, daß die Philosophie damit anfängt, an allem zu zweifeln. Er kann aber nicht verstehen, wie sie es

c) Die Bewegung.

Keine der verwickelten Fragen hat Kierkegaard in dem Grade beschäftigt wie die Frage der Bewegung. Und in der Tat hat er sich durch das Einsetzen an diesem Punkte die Möglichkeit für eine zentrale Abrechnung mit Hegel geschaffen, und zwar eine Abrechnung, die seinen eignen Gedankengang klar beleuchtet. Wenn Hegel darin Recht hätte, daß die Übergänge, an denen die Weltgeschichte so reich ist, die Übergänge von einer Idee zu einer entgegengesetzten, mit logischer Notwendigkeit vor sich gingen, dann würde man allerdings sich den Inhalt der Geschichte dadurch aneignen können, daß man die Logik auffaßte, durch die die geschichtlichen Übergänge, die „Bewegungen", stattgefunden hatten. Deshalb kommt alles darauf an, unwiderleglich darzutun, daß diese Übergänge nicht mit logischer Notwendigkeit geschehen sind. Und deshalb hat Kierkegaard keine Mühe gescheut, um diese schwierige Frage zu beleuchten. Die Aufzeichnungen zu seinen Vorarbeiten haben wir in IV C. Kierkegaard leugnet nicht, daß die ganze Welt unter dem Gesetz der Bewegung steht; das hat Schelling mit gutem Recht auszudrücken versucht; und das Große an Trendelenburg ist eben, daß er begriffen hat, daß die Bewegung die Kategorie, das Schema ist, das für die objektive Welt und für das subjektive Denken gemeinsam gilt, und unter dem beide aufgefaßt werden sollen[1]). Aber Kierkegaard leugnet, daß die Bewegung in die Logik gehört; in der Logik ist kein Werden, da wird nichts. Das, womit die Logik sich beschäftigt, das steht fest, so daß es ist, was es ist, und nicht plötzlich anfängt, das Entgegengesetzte zu sein. In der Geschichte kann es durch einen von den großen Umschwüngen geschehen, daß das für wahr Angenommene als falsch erscheint; aber das, womit die Logik zu tun haben soll, muß unveränderlich sein, muß bleiben, was es ist. Sonst

macht, damit anzufangen; es muß ja doch eine Reflexion vorangegangen sein, ehe man zu dem alles umfassenden Zweifel gelangt. Wie macht man dieser Reflexion ein Ende, so daß die Philosophie anfangen kann? Diese Fragestellung treffen wir wieder in der Nachschrift VII 90 ff., besonders 95 über das Verhältnis der Phänomenologie zu der Logik. Die Sache ist, daß eine Reflexion sich nicht selbst zum Abschluß bringen kann; ein Entschluß, der Sprung eines Existierenden, der die Philosophie anfängt, macht ihr ein Ende, V A 70, 72. An diesem Punkt ist Trendelenburgs Kritik des Hegelianismus viel gründlicher als Kierkegaards. Trendelenburgs Hauptgedanke ist der, daß das System nach der gewaltigsten Abstraktion anfängt. Wenn das Sein seine Momente entwickelt, geschieht ganz einfach dieses, daß die Abstraktion sich wieder ausdehnt ganz wie eine Feder, die bis aufs Äußerste gespannt gewesen ist; so kommen alle Bestimmungen der Wirklichkeit bei der logischen Entwickelung zum Vorschein, nicht weil das Folgende immer immanent in dem Vorhergehenden liegt, sondern weil alles zusammen in der Totalanschauung enthalten ist, von der abstrahiert wurde, als das reine Denken anfing.

[1]) IV B 117 S. 290, 118 7, VII 89.

kann die Logik nichts damit anfangen. Um Klarheit über diese Frage zu gewinnen, hat Kierkegaard namentlich die Lehre des Aristoteles über die Veränderungen, die Kinesis, studiert[1]). Diese Lehre, die die Veränderung als einen Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bestimmt, ist ihm eine große Hilfe zur Klärung seiner Gedanken gewesen; im Anschlusse daran konnte er sein Problem in folgender Frage formulieren: Welcher Art ist der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit in der Welt der Persönlichkeit und der Geschichte? Geschieht der Übergang zum Neuen, der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, mit Notwendigkeit[2])?

Wenn die Veränderung keine logische Kategorie ist, geschehen die Veränderungen in der Welt der Persönlichkeit auch nicht mit Notwendigkeit. Sehr früh hat der Gedanke von dem notwendigen Vorwärtsschreiten des geschichtlichen Prozesses Kierkegaards Protest hervorgerufen. Nachdem er Hegel nach dem Munde geredet hat[3]), entdeckt er plötzlich[4]), daß der Gedanke von dem notwendigen Vorwärtsschreiten jede Tätigkeit vernichten würde; aber was hilft mir dann die Philosophie? Hier haben wir die weitausreichende Frage: „Oder läßt sich diese Philosophie nur auf das Vergangene anwenden?" Der Gerichtsrat Wilhelm versucht einen Mittelweg und behauptet, daß die Geschichte allerdings nach dem Gesetze der Notwendigkeit gehe, es gebe aber ein Gebiet, nämlich die innere Handlung, die die Wissenschaft nicht erreiche; da habe die Freiheit ihre Heimat[5]). In den „Philosophischen Brocken" ist Kierkegaard über dies alles ins Klare gekommen; dort finden wir zum ersten Mal den Frei-

[1]) Die Schwierigkeit geht ihm erst auf, als er die Logik Werders (1. Abt. Berlin 1841) studiert, III C 30. Bruchstücke seines intensiven Denkens auf diesem Gebiet finden wir IV C 47 ff., 59, 79 ff., 97. Wie seine Gedanken sich weiter entwickelt haben, sehen wir aus IV B 117 S. 288 ff., wo er um die Freiheit auf dem Gebiet der Persönlichkeit zu verfechten, die Kategorie der Wiederholung an Stelle der Mediation setzt, vgl. S. 189. Abgeklärt haben wir die Gedanken IV 284 ff., wo entschieden behauptet wird, daß die Bewegung gar nicht in die Logik hineingehört; die Logik kann uns mithin zu keinem Verständnis der Bewegung, d. h. des Übergangs auf dem persönlichen Gebiet, verhelfen. IV 350 ff. finden wir den völlig durchdachten Protest gegen den hegelschen Gebrauch der Negation, des Übergangs und der Vermittlung, um in der Logik Raum für die Bewegung zu schaffen; und die Theorie von dem Augenblick wird ausgearbeitet, die Kierkegaards Gedanken von den Übergängen in der Welt der Persönlichkeit und der Freiheit zu Grunde liegen. Dadurch ist der Sprung an die Stelle der Vermittlung, die Freiheit an die Stelle des logischen, notwendigen Fortschritts des Systems getreten; in Trendelenburgs Theorie der Bewegung vermißt Kierkegaard ein Verständnis des Sprunges, V A 74. In der Nachschrift haben wir die Gedanken VII 88 ff., 258, 264, vgl. in der „Wiederholung" III 173, 189, 221 und auch VIII B 85 5. Spinoza ist in die Untersuchung mit hineingezogen VII 1, C 1 ff.

[2]) Vgl. das überaus wichtige IV 236–239. [3]) I A 170, 200.

[4]) I A 205. [5]) II 158.

heitsbegriff durchgeführt, zu dem er während seiner philosophischen Studien gekommen ist. Dies wird weiter entwickelt im „Zwischenspiel", wo unter anderm der Gedanke verworfen wird, daß wir rückwärts verstehen, aber vorwärts leben[1]). Nun sieht er ein[2]), daß die Freiheit, d. h. der Übergang von der Möglichkeit zu der Wirklichkeit in der Welt der Persönlichkeit, wenn sie aufgefaßt werden soll, im Denken nachgeahmt werden muß. Durch ein Denken, das in den Denkformen der Notwendigkeiten denkt, kann man freie Handlungen nicht auffassen; an keiner, mir bekannten, Stelle in der Weltliteratur wird dies bestimmter gesagt:

Sollte das Vergangene durch die Auffassung notwendig werden, so gewönne das Vergangene, was die Auffassung verlöre, indem sie etwas andres auffaßte, was eine verkehrte Auffassung ist. Wenn das Aufgefaßte in der Auffassung sich verändert, so verändert sich die Auffassung und wird ein Mißverständnis.

Im „Begriff der Angst" sind diese Gedanken über die Freiheit[3]) in ein Verhältnis zur Psychologie gestellt. Die Freiheit an und für sich kann die Psychologie nicht schildern; die Aufgabe der Psychologie ist es dagegen, den der Freiheitshandlung vorausgehenden Zustand so zu schildern, daß man begreift, wie die Freiheit möglich ist. Es wird nun dargestellt, daß der Zustand, der die Freiheit begreiflich macht, die Angst ist. Der Sprung von der Unschuld in die Sünde geschieht durch die Angst; und der Sprung von der Schuld in den Glauben geschieht durch die Angst. So wird an Stelle der notwendigen logischen Bewegung bei Hegel die aristotelische Formel der Veränderung gestellt: Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit; und dieser Übergang auf dem persönlichen Gebiete ist nach Kierkegaards Anschauung: Der Sprung[4]).

Ehre sei der Vermittlung! Sie kann Einem wohl auch auf andere Weise helfen, wie sie vermutlich dem Verfasser von „Furcht und Zittern" geholfen hat, den verzweifelten Ausweg des Sprunges zu suchen.

δ) Der Abschluß des Systemes.

So lange die Welt in der Entwicklung ist, kann kein System des Daseins gebildet werden.

---

[1]) IV A 164. [2]) IV 243.

[3]) Der Freiheitsbegriff Kierkegaards ist unter dem Einflusse von Leibnizens Gedanken in der Theodicee entstanden. Von Leibniz hat er gelernt, daß der Gedanke von einem vollkommen gleichgiltigen Willen (libertas indifferentiae) Unsinn ist, IV C 31, 36, 39, IV 320, 381. Von der aristotelischen Definition ausgehend verficht er, daß der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit nicht einmal in der Natur mit Notwendigkeit geschieht, IV 239. Gewissermaßen greifen seine Gedanken denen Bergsons vor.

[4]) VII 78ff., 85, 94, 153, 218, 276—279, III 93, V B 49, 14, V C 1, 7ff.

1835–1836 hat Kierkegaard als Ideal ein solches abgeschlossenes System des Daseins aufgefaßt, in dem allen Einzelheiten der rechte Platz angewiesen würde, so daß die Welt wie ein abgerundetes Ganzes anzuschauen wäre, in Gott ruhend, aus dessen Wesen sie entsprang[1]). Dieser Gedanke war es, der zum Ausdrucke kam in der Erkenntnis, daß „die Philosophie den Optimismus annehmen muß oder verzweifeln." Seitdem hat er, durch die Erfahrungen seines eigenen Lebens gezwungen, von dem Christentum abgesehen, den Pessimismus angenommen. Für die Philosophie hat das die Wirkung bekommen, daß sie ihm nun unmöglich erscheint, in dem Sinne in dem er sie in seiner Jugend auffaßte, nämlich als eine systematisch abgerundete Erkenntnis. Dies folgt indessen schon daraus, daß die Welt im Werden begriffen ist und mithin der Erkenntnis als ein abgeschlossenes Ganzes nicht vorliegt. Eine Welt, in welcher der Sprung als ein unberechenbarer Einsatz der Freiheit möglich ist, kann nicht als abgeschlossenes Ganzes auf eine Landkarte gezeichnet werden. So lange auch nur der kleine Professor der Philosophie im Werden ist, so lange läßt sich auch keine systematische Erkenntnis des Daseins denken, deshalb auch keine zurückschauende Erkenntnis dessen, daß alles sehr gut war. Auf eine solche göttliche Erkenntnis muß der Mensch unter irdischen Umständen völlig Verzicht leisten[2]):

Das Dasein muß im Ewigen aufgehoben sein, bevor das System sich abschließt; es darf kein existierender Rest zurückbleiben, nicht einmal so ein unbedeutendes kleines Anhängsel wie der existierende Herr Professor, der das System schreibt.

Die religiöse Kritik der im System aufgestellten Vermittlung zwischen Religion und Kultur.

Der schärfste Angriff Kierkegaards gegen das hegelische System ist der gegen das von Hegel aufgestellte Verhältnis zwischen Kultur und Religion. Sie decken sich bei Hegel wie das Äußere und das Innere. Derselbe geistige Vorgang ist von der äußeren Seite betrachtet die Kultur, von der inneren Seite betrachtet die Religion. Es gibt keine religiöse Innerlichkeit, die nicht im Kulturleben ihren vollständigen Ausdruck finden könnte. Die Kultur ist die Außenseite der Religion, die Religion die Innenseite der Kultur; sie decken sich aber ganz. Daß dieses Verhältnis der Deckung in der Dissertation in seinem vollen Umfang nicht durchgeführt ist, das haben wir dargelegt[3]). Zwischen der Dissertation und „Entweder – Oder" hatte Kierkegaard erfahren, daß es in dem religiösen Leben Tiefen gab, die mit dem Äußern in-

[1]) II A 29–30, I 94 Anm., S. 29. [2]) VII 101.
[3]) S. 85 f., XIII 318.

kommensurabel waren. Deshalb fängt „Entweder – Oder" mit der Kriegserklärung gegen den hegelischen Satz an, daß das Äußere das Innere sei und das Innere das Äußere. Wenn im zweiten Teil von „Entweder – Oder" Gerichtsrat Wilhelm eine Formel gewählt hat, die ein Verhältnis der Deckung zwischen dem Inneren und dem Äußeren vorauszusetzen scheint, nämlich die Formel „sich selbst in seiner ewigen Giltigkeit zu wählen", wo unter diesem „Selbst" das konkrete Selbst mit allen seinen Umständen[1]) gemeint ist, so hat dies, wie wir während der Analyse gesehen haben, darin seinen Grund, daß die indirekte Mitteilung verlangte, daß die Schwierigkeiten des religiösen Standpunkts sich nicht am Anfang zeigen sollten. Sowohl „Furcht und Zittern" wie „Die Wiederholung" haben die Absicht, die Unmöglichkeit dieses Verhältnisses der Deckung zum Bewußtsein zu bringen.

In „Furcht und Zittern" wird dies in der Einleitung zu den Problemata mit allem Nachdruck gesagt[2]). Mit Nennung von Hegels Namen wird das Verhältnis der Deckung, das mit der Identität zwischen dem Inneren und dem Äußeren bezeichnet ist, dargestellt. Und dann folgt eine Auseinandersetzung, die klarlegt, daß wenn dies das Höchste wäre, dann das Gottesverhältnis wesentlich aufgehoben ist. Der Glaube ist nämlich das Paradox, daß das Innere höher als das Äußere ist.

Im zweiten Teil haben wir während der Analyse von „Furcht und Zittern" auseinandergesetzt, daß das Ethische, das der Ausgangspunkt in „Furcht und Zittern" ist, das in Hegels Sinne Ethische ist, so daß die Rede von der teleologischen Suspension des Ethischen von dem Leben in den irdischen Kulturzwecken zu verstehen ist; es wird also nicht die Möglichkeit besprochen, daß es richtig sein könnte, dem zum Trotz zu handeln, was der Einzelne in seinem Gewissen als den höchsten Wert des Lebens erkannte; die Frage ist, ob es einen rein innerlichen Wert gibt, der höher als das ganze Leben in den irdischen Kulturzwecken liegt. Wenn es einen solchen Wert gibt, wird dessen Dasein sich auf zweierlei Weisen zeigen können.

Erstens kann ein solcher rein innerlicher Wert das Eine sein, zu dem der Mensch unter allen Verhältnissen bewegt wird durch die Reinheit des Herzens, die ja darin besteht „nur Eines zu wollen". So wird sie in der langen Beichtrede beschrieben in einigen Abschnitten, wo die Erinnerung den besucht, der in der Welt der Kultur viel ausrichtete, aber sich selbst verlor, und auch den besucht, der sich selbst

[1]) II 189. Das konkrete Selbst hat, gerade in seiner ganzen konkreten Bestimmtheit, eine ewige Giltigkeit.

[2]) III 104 ff., 117.

treu blieb. Es ist von der Reinheit des Herzens die Rede, die darin besteht, Eines zu wollen, nämlich das Gute in Wahrheit zu wollen, indem man unter allen Verhältnissen bei dem Guten in der Entscheidung sein und bleiben will. Darin aber wird die Zwiespältigkeit Einen hindern, und dann benutzt man seine Klugheit, um Ausflüchte zu finden zum „Weichen“ [1]). (Der Refrain stammt aus dem Hebräerbriefe 10, 39, von denen die sich zu ihrem eignen Verderben entziehen):

So gab also der Zwiespältige, durch die Klugheit verleitet, den Ausflüchten nach. „Aber dann brachte er es nicht zu etwas.“ Ach, laßt uns doch nicht Jünglinge betrügen, laßt uns doch nicht sitzen und feilschen im Vorhofe zum Heiligen, keine profane Einleitung zu dem Heiligen bilden, als sollte man das Gute in Wahrheit wollen, um es zu etwas in der Welt zu bringen. Freilich brachte es der Kluge zu etwas, ja sogar zu etwas Großem in der Welt. Es gibt aber eine Macht, die Erinnerung heißt; sie soll allen Guten sowohl als allen Liebenden teuer sein, ja, den Liebenden soll sie sogar so teuer sein, daß sie beinahe dem Anblick des Andern dieses Flüstern der Erinnerung noch vorziehen, wenn sie sagen: Weißt du noch damals, und weißt du noch damals! Sieh', die Erinnerung besucht auch den Zwiespältigen. Dann sagt sie zu ihm: Weißt du noch damals ... du wußtest gut bei dir selbst und bei mir, was von dir gefordert wurde, aber du entzogst dich (zu deinem eignen Verderben), denkst du daran? Es war das, dadurch du einen großen Teil deines Vermögens gewannst (zu deinem eignen Verderben), denkst du daran, weißt du noch? ... Du wußtest bei dir selbst und bei mir, was du wagen solltest, und welche Gefahr damit verbunden war, denkst du daran, du entzogst dich (zu deinem eignen Verderben), denkst du daran ... doch das tust du wohl, denn das Ehrenband auf deiner Brust trägst du ja zur Erinnerung daran, daß du dich entzogst zu deinem eignen Verderben! Weißt du noch damals ... du wußtest recht gut bei dir selbst und bei meiner einsamen Stimme in deinem Innern, was du wählen solltest, aber du entzogst dich (zu deinem eignen Verderben) weißt du noch, das war damals, als die Volksgunst und der Jubel der Menge dich grüßte als den Gerechten, weißt du noch, ja, das ist ja deine Sache, an den Jubel und die Volksgunst zu denken, denn in der Ewigkeit weiß man solches nicht, aber in der Ewigkeit ist es nicht vergessen, daß du dich entzogst!

Kaum kann man den berühmten Verszeilen von Paludan-Müllers Adam Homo näher kommen:

Hier ruhet Homo, den man sanften Geists stets fand,
Baron, Geheimrat, Ritter von dem weißen Band.

Gegen die Ausflüchte braucht somit der die Klugheit, der das Gute in Wahrheit will. Dann wird er ja aber nichts Großes in der Welt werden? Vielleicht, vielleicht auch nicht, eines aber wird er bestimmt, er wird ein Freund, ein Liebhaber der Erinnerung. Wenn dann in einer stillen Stunde die Erinnerung ihn besucht (und schon darin welch ein Unterschied gegen jenen Besuch, wo die Erinnerung drohend an die Tür des Zwiespältigen pocht), dann sagt sie zu ihm: „Denkst du daran, damals, damals als der gute Entschluß in dir siegte?“ Und er antwortet: „Ja, du Liebe!“ Dann aber sagt die Erinnerung weiter (und den

[1]) VIII 185, 192. Dänisch „at knibe ud“ (auskneifen).

Liebenden soll ja die Erinnerung so teuer sein, daß sie beinahe dem Anblick des Andern das Flüstern der Erinnerung noch vorziehen, wenn sie sagen: weißt du noch damals, und: weißt du noch damals?) Die Erinnerung sagt weiter: „Denkst du an alle die Schwierigkeiten und Leiden, die du um des Entschlusses willen hattest?" Er antwortet: „Nein, du Liebe, das hab' ich vergessen — laß das vergessen sein! Wenn es aber in der Mühe des Lebens und Kämpfens, wenn alles sich vor meinen beschwerten Gedanken verwirrt, mir so sein sollte, als ob auch das vergessen wäre, was ich doch, wie ich weiß, in Aufrichtigkeit gewollt habe, o, du hast ja deinen Namen vom Erinnern, du, Sendbote der Ewigkeit, Erinnerung, dann besuche du mich und bringe mit dir das ersehnte, das stärkende Wiedersehen!" Und die Erinnerung antwortet zum Abschied: „Das verspreche ich dir, ich schwöre es dir bei der Ewigkeit!" Dann scheiden sie wieder, so muß es ja hier in der Zeitlichkeit sein; gerührt sieht er noch einmal der Entschwindenden nach, so wie man einem Verklärten nachsieht, jetzt ist sie entschwunden und die stille Stunde, es war nur eine stille Stunde, es war kein großer Augenblick — darum hofft er darauf, daß die Erinnerung halten wird, was sie verspricht. Im eignen Innern umhegt er jene Stille, in welcher er und die Erinnerung sich treffen, wenn es ihr gefällt ihn zu besuchen. Das ist ihm sein Lohn, und dieser Lohn geht ihm über alles. Ja, wie eine Mutter, die auf schwierigen Wegen ihr geliebtes Kind schlummernd an ihrer Brust trägt, sich nicht darum kümmert, was aus ihr werden soll, sondern nur fürchtet, daß das Kind gestört und beunruhigt werde: so fürchtet er die Beschwerden der Welt um seiner selbst willen nicht, seine einzige Sorge ist, daß jene Möglichkeit des Besuches, die in seinem Innern schlummert, ja nicht gestört und beunruhigt werde.

In diesen Abschnitten ist die Vorstellung offenbar die, daß das Innere imstande sein soll das Äußere zu durchdringen, trotzdem es einen weit höheren Wert hat und nie durch irgend welche Handlung vollkommen ausgedrückt werden kann. Dasselbe ist die Voraussetzung in den „Taten der Liebe", wo davon ausgegangen wird, daß die Liebe ein jegliches menschliche Verhältnis durchdringen kann[1]).

„Doch kennt das Christentum nur eine Art von Liebe: die Geistesliebe; die kann aber jeder andern Äußerung der Liebe zugrunde liegen und in ihr gegenwärtig sein."

Und nach einer wunderbaren Schilderung, wie die Liebe erbaut, so daß überall wo die Liebe ist, da ist auch das Erbauliche und umgekehrt, heißt es[2]):

In jedem Augenblick lebt eine zahllose Menge von Menschen; es ist möglich, daß alles, was jeder Mensch sich vornimmt, alles, was jeder Mensch sagt, erbaulich sein kann: ach und doch gibt es so selten etwas Erbauliches zu sehen und zu hören.

In Übereinstimmung mit dem Eindruck, den diese Schilderungen hervorrufen, meint auch Vigilius Haufniensis, daß wer sich etwas auf das Religiöse versteht, sehr wohl weiß[3]), daß dies weicher als Gold und absolut kommensurabel ist. Freilich aber gehört eine tiefe religiöse

[1]) IX 140. [2]) IX 207. [3]) IV 375.

Selbstbesinnung dazu, sich an eine solche äußere Aufgabe wie z. B. die, ein komischer Schauspieler zu sein, machen zu können. —

Eine andere, ganz verschiedene Auffassung der religiösen Innerlichkeit treffen wir in der Nachschrift bei Johannes Climacus[1]):

Es ist auch nicht wahr, daß das absolute Telos (Zweck) in den relativen konkret werde, denn die absolute Distinktion[2]), welche die Resignation geltend macht, wird das absolute Telos in jedem Augenblick vor allem Fraternisieren sicherstellen. Wahr ist es, daß das Individuum mit der Richtung auf das absolute Telos zu in den relativen sich befindet, es ist aber nicht so in ihnen, daß es sich darin erschöpft.

Und als Beweis dafür, daß man nicht sagen kann, daß das absolute Telos sich in den relativen erschöpft, wird angeführt, daß das absolute Verhältnis die Entsagung von allen relativen Zwecken fordern kann. Hier treffen wir offenbar einen andern Begriff von dem Verhältnis zwischen Kultur und Religion. Neben der soeben von uns geschilderten Bedeutung der teleologischen Suspension (die Reinheit des Herzens ist Eines zu wollen in den zeitlichen Verhältnissen) sehen wir eine andere; die teleologische Suspension führt hier nicht in relative Verhältnisse hinein, in welchen das Absolute durch absolute Treue gegen das Eine ausgedrückt werden soll, sondern in solche, wo dem Relativen aus Treue gegen das Absolute entsagt wird. Die Frage, die sich hier uns aufdrängt, ist bedeutender als alle andern, wenn man über Kierkegaards Verhältnis zu der bestehenden Christenheit Klarheit haben will. Ist Kierkegaards Christentum asketisch gewesen? In dem nächsten Abschnitt dieser Schrift wollen wir diese Frage beleuchten von seiner Wertung der verschiedenen Lebensverhältnisse aus. Daß eine pietistische Askese ihm nicht eigen gewesen ist, kann man u. a. aus einer humoristischen Stelle sehen, wo er im Scherz die Liebe sich dadurch äußern läßt, daß man nicht Mitglied eines Abstinenzlervereins ist[3]).

Der Ausdruck an sich, daß das absolute Verhältnis Entsagung von allen relativen Verhältnissen fordern kann, braucht nicht in asketischer Richtung gedeutet zu werden. Jeder Märtyrer, der buchstäblich Jesu strenges Wort verwirklichen mußte, daß man Vater und Mutter hassen soll um seinetwillen, hat das ja erlebt. Verstehen wir dies von Kierkegaards persönlichen Erfahrungen ausgehend, dann ist ja klar, daß er dem Verhältnis zu Regine entsagte, ohne daß irgend ein zeitlicher Zweck vorlag, der zur Entsagung berechtigen konnte. Das religiöse Verhältnis der Innerlichkeit ist für ihn also nicht in den relativen Verhältnissen erschöpft. Gleichwohl ließ er ja in gewissem

[1]) VII 347, 351. [2]) S. 181. [3]) V 33.

Sinne Regine nicht fahren. Die Liebe zu ihr begleitete ihn bis zu seinem Todestage; und Regine selbst hat von ihm das Wort mitgeteilt[1]): „Siehst Du, Regine, in der Ewigkeit wird man nicht freien noch sich freien lassen; da werden Schlegel sowohl wie ich froh sein mit Dir vereint zu sein." Das Verhältnis, welches im christlichen Sinne fortfuhr Liebe zu sein, konnte er auf keine weltlich verständliche Weise ausdrücken; es blieb aber dauernd sein tiefstes Gewissensverhältnis. Dem entspricht ja auch die Erklärung der teleologischen Suspension, die wir kennen: das, was suspendiert ist, ist nicht verscherzt, sondern gerade bewahrt in dem Höheren, das sein Telos ist. Versuchen wir nun die verschiedenen Aussprüche zusammen zu fassen, mit der schuldigen Rücksicht darauf, daß etwas auf Rechnung der verschiedenen Pseudonyme gesetzt werden muß, dann scheint Kierkegaards eigene Meinung so ausgedrückt werden zu können:

Es gibt ein absolutes Telos; man kann es Gott oder die ewige Seligkeit nennen; das kommt auf dasselbe heraus; sie werden beide durch die (Art und) Weise definiert, auf die man sie besitzt, nämlich: es ist das Gute, welches dadurch erlangt wird, daß man absolut alles wagt. Die Energie, mit der er es behauptet, scheint vorauszusetzen, daß er persönlich selbst ein religiöses Erlebnis gehabt hat, bei dem er Gott begegnete und die Weihe für Lebenszeit entgegennahm, und daß diesem das absolute Wagestück vorausgegangen ist, die absolute Resignation. Hiervon zeugt wohl gerade die Jugendaufzeichnung über die plötzliche Freude[2]). Dieses absolute Telos ist die absolute Norm für unser Handeln bei relativen Vorhaben, so daß man, wie es in der langen Beichtrede ausgedrückt wird, in jedem Augenblick in der Entscheidung bei dem Guten ist und bleibt; dadurch wird das ganze Leben ein lebendes und erbauliches Kunstwerk der Liebe[3]). Dies Verhältnis ist aber nur nach einer gänzlichen Umbildung möglich. Der Grund, aus dem die gänzliche Umbildung notwendig ist, ist der, daß das Leben für alle Menschen am Anfang der verkehrten Seite zugewandt ist; man verhält sich absolut zu dem Relativen[4]):

Um sich absolut zu dem absoluten Telos zu verhalten, muß das Individuum die Entsagung der relativen Zwecke eingeübt haben, erst dann kann von der idealen Aufgabe die Rede sein: sich gleichzeitig absolut zum absoluten Telos und relativ zum relativen zu verhalten.

Dies hatte er ja während der Verlobung erfahren, selbst mit einem so liebenswerten Menschen wie Regine: sie konnte das Glück nicht fahren lassen; für sie allein hält er seine erste Predigt: nur Eines

[1]) Forl. VII.
[2]) S. 54, wo die Möglichkeit von etwas Ekstatischem behandelt wird.
[3]) S. 295. [4]) S. 198, VII 375.

zu wollen[1]). Von Zeit zu Zeit erprobt dann Gott, ob das absolute Verhältnis zum Relativen abgebrochen ist; dann tritt eine teleologische Suspension des Ethischen ein, d. h. es wird unmöglich gemacht die Liebe auf eine allgemein verständliche Art auszudrücken. So muß man sagen, daß Christi Handlungsweise am Kreuz eine einzigdastehende Suspension des Ethischen im zeitlichen Sinne war. Das Verhältnis zu den Menschen, denen er nicht länger Liebe erzeigte, war in dem Höheren, das ihn nun aufnahm, bewahrt. Aber diese Liebe war auch den Menschen unfaßbar. Der Grund dazu, daß solche Suspensionen vorkommen, ist die Sünde. Diese ist nämlich in sich selbst eine entsetzliche Suspension des Ethischen[2]); und soll das Menschenherz geheilt werden, wird eine umfassende Suspension der ganzen irdisch-ethischen Sphäre notwendig gemacht, insoweit diese die absolute sein will; denn wenn man krank an der Seele ist, dann hat man eine Pflicht, die allen andern vorausgeht: die geistige Genesung zu gewinnen[3]). Dies ist der Sinn der wichtigen Satzperiode in „Furcht und Zittern", die davon spricht, in das richtige Verhältnis zum Allgemeinen dadurch zu kommen, daß man in ein Verhältnis zum Absoluten kommt. Man könnte es also folgendermaßen ausdrücken: insofern das Christentum Erlösung bringt, ist es eine Religiosität, welche inkommensurabel für die relativen Verhältnisse ist.

Dieser innere Kampf, unter dem das absolute Verhältnis durchbricht und das Relative während des Durchbruchs suspendiert, nennt Kierkegaard die Resignation; sie dauert durch das ganze Leben hindurch und macht das religiöse Verhältnis zu einem Leiden, denn der Bruch wird stets auf eine falsche Weise zusammenwachsen. „Die Resignation muß früh und spät zusehen, daß er daran arbeitet, die Feierlichkeit zu bewahren, mit der er zum ersten Male existierend die Richtung auf das absolute Telos gewann"[4]). Diese Resignation, die also darin besteht, daß das absolute Verhältnis zum relativen gebrochen wird, ist es, die Kierkegaard das Absterben nennt. Die Schilderung davon ist ganz besonders malerisch gegeben[5]).

In der Unmittelbarkeit ist das Individuum in der Endlichkeit festgewurzelt; wenn die Resignation sich davon überzeugt hat, daß das Individuum die absolute Richtung auf das absolute Telos bekommen hat, dann ist alles verändert, die Wurzeltriebe durchhauen ... Wie wenn der Arzt das Zahnfleisch gelockert und den Nerv durchschnitten hat, und den Zahn nun sitzen läßt, so ist sein Leben in der Endlichkeit gelockert, und die Aufgabe ist, nicht den Zahn dazu zu bringen, daß er wieder festwächst.

[1]) III 30, Forl. 82f. siehe auch S. 150.
[2]) VII 227. [3]) III 145. [4]) VII 352f.
[5]) VII 356.

In einer der erbaulichen Reden findet sich eine wunderbare Schilderung dieses Absterbens; es ist in der Rede: Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit[1]). Dort wird der Kampf geschildert zwischen dem ersten Selbst mit seiner Forderung auf das Glück und dem zweiten Selbst, welches hervorbricht; man hat sogar einen Kriegsrat gehalten, ob man nicht das zweite Selbst, den Lotsen, über Bord werfen solle, weil seine Anwesenheit störend wirke:

Das erste Selbst kann sich nicht von der Stelle rühren und doch, doch ist es deutlich, daß der Augenblick der Freude vorüber eilt, und das Glück bereits flüchtet; denn die Menschen sagen ja, daß, wenn man den Augenblick nicht nützt, dann ist er bald vorüber. Und wer ist dann Schuld daran? Wer sonst als jenes tiefere Selbst. Aber selbst dieser Schrei, er hilft nicht. – Was für ein unnatürlicher Zustand ist das doch; was soll das Ganze bedeuten? Wenn etwas Derartiges in eines Menschen Seele vorgeht, bedeutet das dann nicht, daß sein Geist schwach wird? Ach nein, das bedeutet noch ganz etwas andres, das bedeutet, daß das Kind entwöhnt werden soll. Denn man kann ja dreißig Jahre und darüber sein, vierzig, und doch bloß Kind, ja, man kann als ein altes Kind sterben. Aber Kind sein, das ist so herrlich! Dann liegt man an der Brust der Zeitlichkeit in der Wiege der Endlichkeit, und die Wahrscheinlichkeit sitzt an der Wiege und singt dem Kinde etwas vor. Geht der Wunsch nicht in Erfülluug, und wird das Kind unruhig, dann beschwichtigt es die Wahrscheinlichkeit und sagt[2]): Lieg' nur ruhig und schlafe, dann gehe ich aus und kaufe etwas für dich; und das nächste Mal dann kommt die Reihe an dich. Dann schläft das Kind wieder ein, und dann ist der Schmerz vergessen, und das Kind wird wieder rosig in neuer Wünsche Träumen, ungeachtet dessen, daß es glaubte, es sei eine Unmöglichkeit den Schmerz zu vergessen; nun, es versteht sich, wäre er kein Kind gewesen, hätte er den Schmerz wohl nicht so leicht vergessen, und es würde sich gezeigt haben, daß es nicht die Wahrscheinlichkeit war, die an der Wiege gesessen hatte, sondern das tiefere Selbst, das an seinem Totenlager gesessen hatte in der Todesstunde der Selbstverleugnung, da es selbst auferstand für die Ewigkeit.

Aus all' diesen Schilderungen geht klar hervor, daß die Resignation nicht, wie man in „Furcht und Zittern" den Eindruck bekommen könnte, etwas Vereinzeltes ist wie die Doppelbewegung der Unendlichkeit bei Abraham, der Isaak zuerst opferte, und ihn dann wieder bekam. Schon in „Furcht und Zittern" wird ja auch die Doppelbewegung der Unendlichkeit, die zusammengesetzt ist aus Resignation und Glauben, als etwas geschildert, das sich jeden Moment wiederholt bei dem Ritter des Glaubens[3]). In der Rede „der Geist ist's, der da lebendig macht[4])" haben wir die mächtigste und durchsichtigste Schilderung, die uns zeigt, in welch innerlicher Verbindung dieser Gedanke mit seinem persönlichen Leben steht: der lebendigmachende Geist kommt erst dann, wenn man abgestorben ist.

[1]) V 97. [2]) vgl. S. 116 Anm. 1, IV A 71.
[3]) S. 181, III 89ff. [4]) XII 357ff.

Erst nun haben wir die richtigen Voraussetzungen, um die Polemik gegen die Vermittlung zu verstehen, insofern sie das Verhältnis zwischen dem Absoluten und dem Relativen angeht. Die Vermittlung läßt das Absolute ohne weiteres in dem Relativen sich erschöpfen. Die Vermittlung ist also der philosophische Ausdruck für das falsche, protestantische Verhältnis zwischen Kultur und Religion, in dem alle die tiefen religiösen Bewegungen übersprungen sind. Und wenn diese hegelische Erfindung, die Vermittlung, dann herabsetzend von der Klosterbewegung des Mittelalters spricht, die die relativen Vorhaben vergaß, dann vergißt die Vermittlung, daß sie selbst Gott zu einem relativen Vorhaben zwischen vielen andren gemacht hat. Die Resignation ist verschwunden. Seine Hochehrwürden spricht dann rein umgekehrt von dem Verhältnis zwischen den stillen Bewohnern des Klosters und uns, die wir weit besser sind, „sodaß ich ganz beschämt und verlegen werde, und rot im Gesicht und mit Verlegenheit sagen muß: „Nein, Ew. Hochehrwürden sind wirklich allzu gütig," und fragend aufblicke, um zu sehen, ob es ein Geistlicher ist, der so redet, oder ein Neujahrsgratulant" [1]).

Der Fehler der Vermittlung ist also, daß sie die Resignation übersprungen hat, und damit hat sie das verweltlichte Christentum legitimiert, anstatt es anzugreifen. Trotzdem soll aber die Folge der Resignation nicht darin bestehen, daß man die relativen Vorhaben verläßt. Warum soll die Folge der Resignation denn nicht Askese sein? An diesem Punkt fehlt offenbar eine Begründung bei Kierkegaard. Kierkegaard antwortet, daß die Resignation nicht auf eine äußerliche Art ausgedrückt werden soll, wie kindlich fromm ein solcher Ausdruck immer auch sein kann. Aber man trifft bei Kierkegaard nicht die Antwort Luthers: weil das Leben in diesen weltlichen Dingen Gehorsam gegen die Grundordnungen des Menschenlebens ist, die der Ausdruck von Gottes Schöpferwillen sind. In dieser Erkenntnis hat Luther den Grundsatz, welcher ihm verbietet, das Ideal in irgend einer Art von Askese zu sehen. Bei Kierkegaard wird der Gedanke durch die Vorstellung vom Glauben, als dem andern Teil der Doppelbewegung der Unendlichkeit ersetzt: derjenige, der in der Resignation die Zeitlichkeit hat fahren lassen, erhält sie von Gott zurück; das ist die Wiederholung im christlichen Sinne. Solch ein Existierender, der die Doppelbewegung der Unendlichkeit durchgemacht hat und beständig Gegenstand für die Visitation der Resignation ist, ist unter der Gewalt des Unbedingten, und das Unbedingte ist das Einzige, das einen Menschen unbedingt gehorsam und ganz nüchtern machen kann, sodaß er sich nicht irrt sondern weiß, was die Wirklichkeit ist [2]).

[1]) S. 197–8, VII 362. [2]) XII 389.

Laß' mich dir dies in einer bildlichen Rede schildern, und laß es dich nicht stören, wenn dir die Rede vielleicht nicht feierlich genug vorkommt; das ist mit Fleiß so, damit du einen desto wahreren Eindruck des Geschilderten haben mögest. Wenn du einen Bauern auf dem Markte, einen Droschkenkutscher, einen Postillon, einen Pferdeverleiher fragen würdest: wozu gebraucht der Kutscher die Peitsche? dann wirst du hören, daß jeder antwortet: „sie wird hauptsächlich gebraucht, um die Pferde zum Gehen zu bringen." Frage den Kutscher des Königs, wozu gebraucht der Kutscher die Peitsche, und du wirst hören, daß er antwortet: „Hauptsächlich wird sie gebraucht, um die Pferde zum Stehen zu bringen." Dies ist der Unterschied zwischen gewöhnlichem und vornehmem Fahren. Nun weiter. Hast du gesehen, wie der Kutscher des Königs sich benimmt, oder wenn du es nicht gesehen hast, dann laß mich es dir beschreiben. Er sitzt hoch oben auf seinem Bock; und gerade weil er so hoch oben sitzt, hat er die Pferde desto besser in seiner Gewalt. Indessen, bei einer solchen Gelegenheit sieht er das noch nicht für hinreichend an. Er erhebt sich von seinem Sitz; die ganze Gewalt seines Körpers sammelt er in seinem muskelstarken Arm, der die Peitsche hebt – nun fällt ein Schlag; er war fürchterlich. Im allgemeinen ist ein Schlag genug; doch mitunter macht vielleicht das Pferd einen verzweifelten Satz – noch ein Schlag. Das ist genug. Er setzt sich. Aber das Pferd? Zuerst geht durch seinen ganzen Körper ein Zittern; es sieht wirklich so aus als ob dies feurige, kraftvolle Geschöpf nicht im Stande wäre, auf den Beinen zu stehen; das ist das erste, es ist nicht so sehr der Schmerz, der es erschüttert, als das, daß der Kutscher – so etwas vermag auch nur der Kutscher des Königs – sich vollkommen darin gesammelt hat dem Schlage Nachdruck zu geben, ganz in dem Schlage aufgeht, sodaß das Pferd nicht so sehr durch den Schmerz wie durch etwas andres vernimmt, wer es ist, der zuschlägt. Dies Zittern nimmt dann wieder ab, es ist nur noch ein schwaches Beben, aber es ist als ob jeder Muskel, jede Faser bebte. Nun ist es überstanden – nun steht das Pferd still, unbedingt still. Was geschah? Es erhielt den Eindruck des Unbedingten, darum ist es unbedingt stille.

Wenn ein Mensch unter der Gewalt des Unbedingten ist, dann ist er davon befreit, die Wahrscheinlichkeit auszurechnen, davon befreit, die Klugheit um Rat zu fragen[1]).

Der, der die Wahrscheinlichkeit nie fahren ließ, der hat sich nie mit Gott eingelassen.

Wenn die Menschen es nicht verachten lernen, klug zu handeln, ebenso tief wie man es verachtet zu stehlen, falsch Zeugnis abzulegen, dann schafft man zuletzt das Ewige ganz ab, und mit ihm alles, was heilig und ehrfurchtgebietend ist – denn klug handeln ist ja eben, mit seinem ganzen Leben falsch Zeugnis gegen das Ewige ablegen, ist ja eben, sein Dasein von Gott stehlen, klug handeln ist nämlich Halbheit, durch die man in der Welt unleugbar am weitesten kommt.

Diese innere Umbildung ist ein Leiden, dem der Religiöse nicht entgehen kann, weil es in der umformenden Wirkung des Gottesverhältnisses desjenigen liegt, der von Natur aus in den relativen Vorhaben gebunden ist. Kierkegaard aber ganz eigentümlich ist die Art und Weise, auf welche der Gedanke über das religiöse Leiden weiter ausgeführt wird. Vom Gottesverhältnis selbst geht eine besondere Art

[1]) XII 383, IX 248.

von Leiden aus; es ist als ob Gott das endliche Wesen von sich stieße; es verzehrt sich gleichsam, wird vernichtet, wenn es im Bereich von Gottes Angesicht bleiben will. Dies ist die Bedeutung der Anfechtung; sie ist eine Reaktion von Gottes Seite gegen den, der seinem Gottesverhältnis den absolut nach innen gekehrten Ausdruck geben will[1]). Durch dieses Reden von der Anfechtung hat Kierkegaard dem vorgegriffen, was der deutsche Theologe Otto beschrieben hat, wenn er von Gott als *mysterium tremendum et fascinosum* spricht, das Übersinnliche, Geheimnisvolle, das Angst zugleich und Jubel einflößt[2]). Von Gott geht nicht nur eine unwiderstehlich anziehende Macht aus, sondern zuerst ein Abstoßen; es gibt eine religiöse Angst, eine Angst vor dem Guten; und diese religiöse Angst ist untrennbar vom Gottesverhältnis. Wir haben in solchen Gedanken, die auch einen ganzen Abschnitt im „Begriff Angst" beherrschen, den Ausdruck eines selbständigen religiösen Erlebnisses. Kierkegaard ist durch sein eigenartiges Seelenleben in Stand gesetzt worden, eine Seite des Gottesverhältnisses wieder zu entdecken, die unser idyllisches Christentum beinahe vergessen hatte. Diese Angst ist indessen nicht nur Gottes Schutz gegen die Familiarität und Aufdringlichkeit der Menschen, sondern der Abstoß wird für den Frommen Gottes Sprache, durch die Gott ihm bedeutet, daß sein Platz bei den irdischen Vorhaben ist; er gehört der Zeit an und lebt nicht in der Ewigkeit, wie Gott es tut. Und unter diesem religiösen Verständnis seiner Geringheit beugt sich der Fromme, indem er demütig mit Abraham versteht, daß er nur Staub und Asche ist. Die Anfechtung spricht also zu dem Frommen über seinen absoluten Unterschied von Gott[3]). Wenn nun Kierkegaard weiter sagt, daß der Fromme das Bewußtsein des absoluten Unterschiedes zwischen Schöpfer und Geschöpf in der Anbetung ausdrückt, die das Maximum seines Gottesverhältnisses und damit seiner Ähnlichkeit mit Gott ist, dann hat er so genau wie möglich, durch den Doppelklang: Anfechtung – Anbetung[4]), den Ausdruck des Bewußtseins *tremendum et fascinosum* gegeben. In all' diesem ist nichts, das über das hinausgeht, was Otto später entwickelt hat. Das für Kierkegaard Eigentümliche ist die Art, auf die der existierende Denker dies religiöse Erlebnis mit der Frage des Verhältnisses von Religion und Kultur in Verbindung setzt. Der Fromme drückt seinen Unterschied von Gott ethisch durch die Demut aus, daß er seine irdischen Vorhaben ordentlich ausführt, daß er z. B. mit gutem Gewissen in den Tiergarten geht und sich rein menschlich freut, wenn er das Bedürfnis fühlt; von Gott selbst ist ein *ne quid nimis* ausge-

[1]) VII 400. [2]) S. 182. [3]) VII 357, f. VIII A 414 f.
[4]) VIII 279, VIII A 63, VI A 123, 127, X1 A 132–4.

gangen, eine Warnung, auf die Grenze zu achten. Diese Gedanken sind es, die für Kierkegaard an die Stelle der Lutherischen Rede über die irdischen Grundordnungen als Ausdruck für Gottes Schöpferwillen, treten. Der Fingerzeig hinab in das Zeitliche geht von Gott selbst aus und nicht von irgend einer Einsicht mit Rücksicht auf das Geschöpf. Auf der einen Seite ist es etwas, das öfter hervortritt, dies Verständnis dafür, daß „man sich recht kindlich mit Gott einlassen soll", und das ein Vergessen davon zu der ethisch gefährlichen Übertreibung des Gedankens an den absoluten Unterschied zwischen Gott und Menschen[1]) führen kann; auf der andren Seite aber kann es nicht geleugnet werden, daß dieser ganze Gedanke vom Abstoßen Gottes ein bei weitem schwächerer Schutz gegen die Askese ist als Luthers leicht zu hantierender Gedankengang. Kierkegaard spricht oft auf eine solche Weise davon, auf dem von Gott angewiesenen Platz zu bleiben, daß man deutlich spürt, daß eine ethische Stimmung die Worte trägt, doch ich habe keine befriedigende Antwort auf die Frage finden können, weshalb man es soll. Kierkegaard hat in seiner Lebensstimmung sicher das Lutherische vorausgesetzt, er hat es aber nicht ausgesprochen. Für ihn kehrt der Fromme selbstverständlich von Anfechtung und Anbetung zu dem ihm angewiesenen Platz zurück. Das war des Mittelalters kindliche und etwas aufdringliche[2]), aber doch so ehrliche Einbildung, daß der Fromme dem absoluten Verhältnis einen im Äußern einfachen Ausdruck geben sollte, indem er in's Kloster ging. Das ist jedoch ein Mißverständnis. Wenn es wirklich einen Protestanten gibt, der die Feierlichkeit der Resignation das Leben hindurch bewahren kann, dann ist er in seinem Recht, doch dann erwächst ihm eine Art Martyrium daraus, daß niemand ihm sein Gottesverhältnis ansehen kann.

Wenn Johannes Climacus leugnet, daß der Existierende den dialektischen Sprung vom religiösen Leiden zur religiösen Freude[3]) machen kann, dann kann dies nicht Kierkegaards eigentliche Meinung sein; ja, es streitet sogar gegen Johannes Climacus eigene Worte von der Anbetung. Und Kierkegaard hat selbst so oft von der religiösen Freude[4]) gesprochen, daß die Behauptung des Johannes Climacus auf die eine oder andre Weise mit der Pseudonymität und Johannes' Entschluß, Schwierigkeiten zu machen[5]), zusammenhängen muß. Das Leiden ist nur einer der Ausdrücke des Gottesverhältnisses; es gibt auch eine religiöse Seligkeit, der Kierkegaard wunderbaren Ausdruck verliehen hat an den Stellen, wo aus dem Innersten des Herzens[6]) plötzlich eine tiefe Dankbarkeit emporsteigt.

[1]) X 1 A 59. [2]) S. 139. [3]) VII 393.
[4]) II A 365, 449, 547, 574, III A 83, 141, 145, 181, 194, VIII A 24.
[5]) VII 155, S. 207. [6]) XIII 558 u. f., 582, VIII A 236, 425.

Erst nach dem Abschluß der Nachschrift erlebte Kierkegaard während des Corsarenstreites, daß das Christentum, wegen der Ungleichartigkeit mit der Welt, auch Leiden im Äußern ist; der Liebreiche wird gehaßt werden, wie es Jesus wurde[1]); aber merkwürdig ist es, wie genau dieser Gedanke in den Komplex von Gedanken paßt, die bereits vorher geordnet dalagen.

IV. Kierkegaards Auffassung vom Christentum im Gegensatz zu der Hegels.

Die geschichtliche Offenbarung kann nur durch tiefes Sündenbewußtsein angeeignet werden.

Im zweiten Teil haben wir eine ausführliche Darlegung jener Züge gegeben, die nach Johannes Climacus' Schilderung in der Nachschrift das Wesentliche für die humane Religiosität (Religiosität A) grundlegend und wesentlich sind, wenn diese existentiell ist[2]). Diese Religiosität hat die Aufgabe, die ganze Existenz nach Gott umzubilden, der im Innern des Herzens wohnt. Daher ist ihre erste Eigentümlichkeit die unbedingte Ehrfurcht vor Gott, sodaß der religiöse Mensch in allen irdischen Verhältnissen Gottes Willen unbedingt vollbringen will, „sich absolut zum Absoluten und relativ zum Relativen verhalten". Da wir Menschen uns aber von Natur absolut zum Relativen verhalten, kann die religiöse Verinnerlichung nicht gewonnen werden, es sei denn daß diese Gebundenheit in den irdischen Vorhaben zerbrochen werde. Das geschieht in der Resignation und ist mit religiösem Leiden verbunden. Und in diesem Leiden ist Schuldbewußtsein. Dieses Schuldbewußtsein gehört dem existentiellen religiösen Leben an: es entsteht dadurch, daß man sein Unvermögen, das religiöse Leben zu leben, in ein Verhältnis zum Gottesbewußtsein setzt, welches einen ganz besitzen will[3]):

> Die Totalität der Schuld für das Individuum entsteht dadurch, daß es seine Schuld, und sei es die unbedeutendste von allen, mit dem Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit in Verbindung setzt.

Das Gottesverhältnis an sich ist es also, welches die Quelle des Schuldbewußtseins ist; der Existierende aber kann dieses zu Grunde liegenden Gottesverhältnisses sich nicht bemächtigen, weil das Miß-

[1]) XIII 574, X_2 A 251. [2]) S. 196 u. f. f. [3]) VII 462.

verhältnis, die Schuld, sich beständig dazwischen stellt[1]). Darum hat die humane Religiosität ihren höchsten Ausdruck im Schuldbewußtsein; darum ist das Schuldbewußtsein gerade das Adelsprädikat des Menschen[2]). Diese religiöse Steigerung des Schuldbewußtseins ist die einzig mögliche Weise, sich auf das Christwerden vorzubereiten. Und der existierende Denker kann daher Hilfe nur dadurch erlangen, daß er sich denkend in seine Schuld vertieft; die spekulative Auffassung, die das Christentum ergründen will, ist Christentumsverfälschung.

Soweit an die Grenze des Christlichen heran führt Kierkegaard in der Nachschrift die Linie; und er wiederholt dasselbe in der langen Beichtrede, die den Leser davon überzeugt, daß er unendlich weit davon entfernt ist, die Reinheit des Herzens zu besitzen, die darin besteht, nur Eines zu wollen. Selbst war Kierkegaard noch nicht ganz über die Grenze gekommen, hinein in „die Wiederholung"; aber er wußte, daß das Land jenseits der Grenze da war. Die Wiederholung war dasselbe wie die Versöhnung[3]). Andrerseits hatte er bereits in den „Philosophischen Brocken" konstruiert, was das Christentum sein müsse, wenn es etwas von der humanen Religiosität (A) grundsätzlich Verschiedenes sein soll. Solange wir bei der humanen Religiosität verweilen, hat der Religiöse die Überzeugung, daß er in „der Erinnerung", — in der modernen Sprache ausgedrückt will das heißen: in seinem Innern — die Wahrheit besitzt. Dieser letzte Ausdruck wieder ist nicht Kierkegaards eigener: er würde sprechen vom: existentiellen Gottesverhältnis. Johannes Climacus hat sich Hegels intellektualistischem Sprachgebrauch angepaßt, weil er intellektualistischer Humorist ist; und das hat Kierkegaard ihn absichtlich sein lassen, damit der Gegensatz zu Hegel auf Hegels Art ausgedrückt werden könnte. Als Repräsentanten für die humane Religiosität hat Kierkegaard nun Sokrates gebraucht. In seiner Abhandlung über die „Philosophischen Brocken" hat Professor A. B. Drachmann[4]) den griechischen Einschlag in Kierkegaards Gedankengang und Stellungnahme zum Problem zu stark betont. Im Wesentlichen ist das Problem der Brocken dasselbe, das sich einem jeden idealistisch Religiösen aufdrängt: das Verhältnis zwischen der humanen Religiosität, die rein subjektiv, ohne Autorität, ist, und der christlichen Religiosität, für die Christus die religiöse Autorität ist. Wenn Sokrates als Repräsentant gewählt ist, so liegt das teils an Kierkegaards nahem Verhältnis zu ihm[5]), teils daran, daß Kierkegaard nur so dem naheliegenden Einwand entging, daß der gesamte moderne religiöse Idealismus mit dem Christentum als Hintergrund entstanden ist.

[1]) S. 198 f., vgl. S. 210–13. [2]) VII A 182 a. E.
[3]) IV B 118 1.
[4]) A. B. Drachmann: Udvalgte Afhandlinger 124 u. f. [5]) S. 170.

Solange nun die Sünde das Gottesverhältnis nicht ganz abgeriegelt hat, solange noch (S. 198) Reste eines + auf dem Grunde der Seele sind, solange ist die „Immanenz" ungebrochen, d. h. alles bleibt innerhalb des Rahmens der humanen Religiosität (S. 210). Wollte man den Standpunkt auf Grund des Gottesverhältnisses Supranaturalismus nennen, dann müßte man den von James eingeführten Ausdruck „Universaler Supranaturalismus" brauchen. Die Persönlichkeit hat ihr Gottesverhältnis, wenn auch unter einem tiefen Schuldgefühl, durch eine innere Konzentration auf die Möglichkeiten ihres Wesens; das Schuldbewußtsein hat die Persönlichkeit nicht gehindert, von der Voraussetzung auszugehen, daß „die Subjektivität die Wahrheit ist"[1]). Dieser Ausgangspunkt ist es, den der gesamte menschliche Idealismus von Sokrates an bis zum deutschen Idealismus gehabt hat. Kierkegaard selbst beginnt auch mit ihm; sein Leiden ist, daß er bis zu dessen äußerster Grenze gekommen ist. Und er meint, daß alle christliche Religiosität durch diese humane Religiosität vorbereitet werden muß; auf jeden Fall stellt es sich so dar für den existierenden Denker, der sich selbst verstehen will. Durch Betrug zur Religiosität B zu gelangen, ohne durch die Religiosität A mit ihrem Leiden und Schuldbewußtsein gegangen zu sein, das ist Verfälschung des Christentums[2]).

Der entscheidende Unterschied zwischen der humanen und der christlichen Religiosität ist der, daß das Christentum nicht wie der Humanismus davon ausgeht, daß „die Subjektivität die Wahrheit ist". Im Christentum steht eine historische Gestalt da, die sagt: „Ich bin die Wahrheit." Untersucht nun der existierende Denker, unter welchen Bedingungen diese Verkündigung religiös angeeignet werden kann, dann sieht er ein, daß die Voraussetzung des Christentums die der humanen Religiosität entgegengesetzte sein muß, also die, daß „die Subjektivität die Unwahrheit ist", d. h. wenn man es von der intellektualistischen Sprache Hegels in das Religiöse übersetzt: die Voraussetzung des Christentums ist, daß das Sündenbewußtsein die Subjektivität so allumfassend durchdrungen hat, daß diese weiß, daß sie keine gesunde Stelle hat, von der die Heilung ausgehen kann. Und dies muß für das ganze Menschengeschlecht gelten. Hieraus folgt wieder, daß derjenige, der fähig sein soll die Wahrheit mitzuteilen, außerhalb des ganzen Menschengeschlechts sein muß, und nicht eine Ausstrahlung des Menschengeistes in hegelischer Bedeutung sein kann. Die einzige Möglichkeit, sich die Wahrheit von einer bestimmten Person in der Geschichte anzueignen, ist die Erkenntnis, daß die Wahrheit nicht im Innern des Subjekts gefunden werden kann. Der geschichtliche Offenbarungsglaube gehört somit zusammen

[1]) VII 174. [2]) VII 487.

mit tiefem Schuldbewußtsein, und wenn dies verloren wird, dann wird auch das Christentum unhaltbar. Die nicht aufzugebende, absolute und ständige Voraussetzung des Christentums ist, daß das Schuldbewußtsein „so über einem Menschen zusammenschlägt", daß der innere Weg, der Weg der „Immanenz" zur Gotteserkenntnis, mit dem jeder Idealist anfängt, unmöglich geworden ist. „Gerade das, daß das Ewige in einem bestimmten Zeitmoment ist, ist der Ausdruck dafür, daß die Existenz von der verborgenen Immanenz des Ewigen verlassen ist[1])."

So aufgefaßt, ist das Christentum das Gegenteil dessen, zu dem Hegel es gemacht hat. Hegel setzte Gott gleich mit dem Menschengeist. Hier ist der Menschengeist ganz und gar unter der Sünde; und Christus steht als der Erlöser über und außerhalb des sündigen Zusammenhanges der Geschlechter. Er ist Gott; der Menschengeist ist es nicht[2]).

Das Christentum verkündigt sich nun selbst als einen transzendenten Ausgangspunkt, als eine Offenbarung derart, daß die Immanenz diesen Ausgangspunkt in aller Ewigkeit nicht in sich aufnehmen und ihn zum Momente machen kann.

Wenn das Christentum also Sinn haben soll, dann enthält es als Kern das, daß das Ewige, Gott, an dieser bestimmten Stelle der Geschichte hervorgetreten ist, und daß alle andere religiöse Innerlichkeit, je tiefer sie sich selbst versteht, sich selbst als Sünde verstehen wird. Und ein Mensch kann sich ein solches Evangelium nicht denkend aneignen, es sei denn er dächte die Sünde in ihrer allumfassenden Tiefe. Das war auch Luthers Gedanke, wenn er alles auf das geängstigte Gewissen zurückführte[3]).

Von diesen beiden Gedanken, die hier miteinander verknüpft sind, der Offenbarung in der Geschichte und dem Sündenbewußtsein, ist für Kierkegaard selbst das Sündenbewußtsein der Ausgangspunkt in der Gedankenbewegung. Der Gedanke über die Offenbarung in der Zeit ist hinzugekommen; und Kierkegaard hat reiche intellektuelle Freude gefunden, als es ihm gelang, durch Zusammenschmelzung der beiden Gedanken unwiderleglich zu beweisen, daß das Sündenbewußtsein das Grundchristliche war. Dies sieht man deutlich aus einer Aufzeichnung, in der er die Ordnung, in der er die Gedanken aufgefaßt hat, zu der Ordnung macht, in der sie in der Geschichte entstanden sind[4]).

Wie sich die Vorstellung von Gott aus dem Menschengeist durch dessen Verhältnis zu sich selbst und der Welt entwickelt, so die Vorstellung von Christus durch das Sündenbewußtsein. Dies war es, was dem Heidentum mangelte, und nicht so sehr die geschichtliche Offenbarung.

[1]) VII 174, 498, 508, IV C 35. [2]) VII$_2$ B S. 207.
[3]) VII A 192, XII 65. [4]) IV A 189 vgl. S. 193.

Das Paradox.

Wenn man sich das Christentum nicht auf dem Wege des Sündenbewußtseins zu eigen macht, dann muß das Christentum notwendigerweise ein Paradox werden. Dies entwickelt Kierkegaard nicht nur in den „Philosophischen Brocken" und der Nachschrift, sondern auch in den beiden ersten Abschnitten der „Einübung im Christentum". Sein Grundgedanke ist, daß es keine Art von Wahrscheinlichkeit gibt, die das wahrscheinlich machen kann, daß ein in der Zeit existierender Mensch Gott ist. Jeder Mensch findet nämlich Gott in seinem eigenen Innern, wenn er ihn überhaupt findet; in der Geschichte kann man nichts Andres als hervorragende Menschen finden; und es gibt keinen Übergang von Stufe zu Stufe, durch den ein besonders hervorragender Mensch so ungefähr Gott werden könnte; und keine Wirkungen aus dem Leben eines Menschen können beweisen, daß ein Mensch Gott war, weil dies Letztere weit über die Grenzen der Geschichte hinausgeht. Das Paradox ist nun nicht etwas, über das man durch Denken hinauskommen kann, sodaß man auf dem Wege des Denkens dahin gelangen können würde, seine Wahrscheinlichkeit einzusehen. Im Gegenteil; je mehr man mit seinem Verstand verstehen will, desto mehr versteht man das eine, daß es ein Paradox ist; das Paradox verstehen wollen heißt, es aufheben[1]). Darum enthält die Aneignung Christi für jeden Denker die Möglichkeit des Ärgernisses, und in zunehmendem Maße, je folgerichtiger er denkt.

In der Behauptung Hegels von der Begreiflichkeit des Christentums liegt daher kein Sinn. Für's Erste ist es unmöglich, die Geschichte zu begreifen, weil in ihr die Freiheit wohnt; der Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit ist nicht notwendig und kann daher nicht begriffen werden[1]). Und was den Gottmenschen anbetrifft, so ist das, was begriffen werden sollte, das Paradox, sodaß alles Begreifen höchstens darauf ausgehen kann, daß es ein Paradox ist, welches nicht begriffen werden kann. Durch keine Betrachtung der Geschichte kann man begreifen, daß das geschichtlich wurde, das nach seinem Wesen und dem Wesen der Geschichte nicht geschichtlich werden kann.

Das, was Hegel dagegen getan hat, ist, daß er den absoluten Unterschied zwischen Gott und Mensch vergessen hat; ein solches Begreifen aber des Gottmenschen, das den Menschengeist zu Gott macht, ist Gotteslästerung[3]). Das Christentum hat gerade dadurch, daß es die Sünde des Menschen geltend gemacht hat, die Scheidewand zwischen Gott und den Menschen aufgerichtet; und darum ist's ganz unmöglich, daß der Hegelianismus eine Hilfe für die Auffassung des Christentums

[1]) VII 490–507. [2]) IV 235–51. [3]) XII 27.

sein kann; man soll nicht über Hegel hinaus; man muß in Anbetracht des Ernstes des Sündenbewußtseins von Hegel fort.

In Hinsicht auf das Paradox soll man sich indessen nicht davon erschrecken lassen, daß es die Form des Paradoxes ist, unter der Gott sich dem Menschengeschlecht offenbart hat. Das Ärgernis am Paradox ist nur der Wiederschein von Gottes Urteil über den Menschen: daß er außerhalb der Wahrheit ist. Steht der Mensch außerhalb der Wahrheit, dann kann Gott sich nicht auf eine der Vernunft des Menschen zusagende Weise offenbaren; denn sie steht ja doch außerhalb der Wahrheit. Gott muß die Gläubigen selig machen durch die törichte Predigt, wie Paulus sagt, 1. Kor. 1, 21. Das Ärgernis ist also nur eine Art akustischen Betruges: der Mensch drückt gerade dadurch den Unterschied von Gott aus, den er nicht verstehen kann; er bestätigt also nur die tiefe Verkehrtheit, die das Christentum in ihm voraussetzt.

Untersuchen wir in der Geschichte seines Ursprungs bei Kierkegaard diesen Trotz gegen die Vernunft, dann sehen wir, daß er in erster Linie mit dem ihm eigenen „durch und durch Polemischen" zusammengehört. Außerdem war er frühzeitig darauf aufmerksam geworden, daß der Pessimismus, falls er recht habe, zur Selbstaufgabe des Gedankens führen müsse. Wir erinnern uns der Aufzeichnungen aus der Jugend[2]): Die Philosophie muß den Optimismus annehmen oder verzweifeln. Im Verein hiermit hatte Hamanns Einfluß ihm mit zu der Einsicht verholfen, daß er bei seinem Suchen nach Wahrheit auch mit dieser letzten Möglichkeit rechnen müsse; und da er durch seine eigene Lebensgeschichte und deren Sünde vom Optimismus abgekommen war, so war es nach seinen Voraussetzungen gegeben, daß sein Gedankengang paradox werden mußte. Doch ist er in seiner herausfordernden Haltung der menschlichen Vernunft gegenüber mächtig durch die langen Zitate von Hilarius von Poitiers, die er in J. A. Möhlers Werk über Athanasius[3]) gelesen hatte, bestärkt worden. Seite auf Seite von diesen spitzen Sätzen hat er gelesen, in denen Hilarius trotzig auf die Angriffe der Vernunft gegen die orthodoxe, die athanasianische, Christologie mit einem siegesstolzen Ausfall gegen den Übermut des menschlichen Gedankens erwidert. Und dann schreibt er:

> Merkwürdig genug, da ich mich nun mehrere Jahre mit Dogmatik abgegeben, und habe sie [diese Betrachtungen von Hilarius] nie nennen hören – sie sind gewaltig! Ich werde versucht von ihnen das zu sagen, was König Pyrrhus vom römischen Rat sagte: es ist ein Königreich von Lapidargedanken, jeder einzelne ein den richtigen Gesichtspunkt leitender Wertmaßstab für eine spekulative Dogmatik – ich muß das Werk notwendig lesen, ich fühle mich im Augenblick von ihm überschwemmt, wie wenn die Wasser des Nils Ägypten segnen.

[1]) VII A 192, XII 65. [2]) S. 29. [3]) S. 167 u. ff. II C 30.

Das will ja heißen, daß es nach Sokrates keinen Menschen gibt, dem Kierkegaard sich so geistesverwandt gefühlt hat wie Hilarius; ich habe keine Spur davon gefunden, daß er Hilarius selbst studiert hat; es scheint bei der Bekanntschaft mit den sehr weitläufigen Zitaten bei Möhler geblieben zu sein.

Die Aneignung des Paradoxes.

Wie wird der existierende Denker sich nun selbst durchsichtig bei der Aneignung des Paradoxes? Es kann offenbar nicht unmittelbar intellektuell angeeignet werden. Im übrigen soll man aber auch nicht als Denker schlecht vom Paradox denken; denn es ist die Leidenschaft des Gedankens; und der Denker, der ohne das Paradox ist, ist dem Liebhaber zu vergleichen, der ohne Leidenschaft ist: ein mittelmäßiger Patron[1]):

Kants Theorie vom radikalen Bösen hat nur einen Fehler, daß er nicht ganz bestimmt feststellt, daß das Unerklärliche eine Kategorie ist. Darum dreht sich eigentlich alles. Bisher hat man beständig so gesprochen: wenn man sagt, daß man dieses oder jenes nicht versteht, so stellt das die Wissenschaft nicht zufrieden, die begreifen will. Hier liegt der Fehler; gerade umgekehrt muß man sagen, wenn die menschliche Wissenschaft nicht erkennen will, daß da etwas ist, was sie nicht verstehen kann, oder noch genauer: etwas, wovon sie in aller Klarheit verstehen kann, daß sie es nicht verstehen kann: dann ist alles verwirrt. Es ist nämlich eine Aufgabe für das menschliche Erkennen, zu verstehen, daß etwas da ist, welches das ist, was es nicht verstehen kann. Das menschliche Erkennen hat es im allgemeinen sehr eilig mit dem Verstehen; wenn es sich aber zugleich die Mühe machen will, sich selbst zu verstehen, dann muß es geradezu das Paradox aufstellen. Das Paradox ist nicht eine Konzession, sondern eine Kategorie, eine ontologische Bestimmung, die das Verhältnis zwischen dem existierenden, erkennenden Geist und der ewigen Wahrheit ausdrückt.

Will man diesen Gedankengang, daß das Paradox wesentlich mit zu dem menschlichen Geistesleben gehört, näher verstehen, dann muß man beachten, daß die Richtung des existierenden Denkers auf die innere Durchsichtigkeit nie ihr Ziel erreichen kann; „denn kein Mensch kann sein inneres Bewußtsein absolut durchdringen“[2]). Darum kann auch kein Grad der Reflexion das Erstaunen, welches der natürliche Ausgangspunkt für Gottesfurcht[3]) ist, auflösen. Die Reflexion kann nur das Erstaunen läutern; „doch dann sieht man ganz genau vor der richtigen Entscheidung, da, wo das absolute Erstaunen dem in Wahrheit Göttlichen, das noch kein Verstand entdeckt hat, entspricht. Erst hier beginnt der Glaube“[4]):

In dem Wunder nur kann Gott sich vor den Menschen zeigen, d. h. sobald der Mensch Gott sieht, sieht er ein Wunder. Aber das Wunder zu sehen ist ihm

[1]) IV 204 VIII A 11. [2]) IV A 256. [3]) V A 25. [4]) V A 78.

nicht bei sich selbst möglich, da das Wunder seine eigene Vernichtung ist. Dies drückten die Juden bildlich dadurch aus, daß Gott sehen der Tod sei. Richtiger muß man sagen, daß Gott sehen, oder das Wunder sehen, geschieht durch die Kraft des Absurden, denn der Verstand muß aus den Fugen gehen.

Wegweisend für das Verständnis dessen, was Kierkegaard mit dem Paradox gemeint hat, und namentlich um einzusehen, daß er von Anfang an nicht das Antirationelle, sondern das Diskontinuierliche gemeint hat, das, was als der absolut neue Anfang kam, ist eine Stelle[1]), an der er sagt, daß er dasselbe meint, was Leibniz damit meinte, daß der Glaube über der Vernunft sei und nicht gegen sie. Der Glaube kann nicht begründet werden oder begriffen, da ihm die Kontinuität fehlt, „in eines Menschen Herz ist es nicht aufkommen, wenn er es auch nachher fassen kann, aber nie vergessen, daß es nicht in seinem Herzen aufkommen war“[2]).

Die Art der Religiosität, die wir in dem Vorausgegangenen besprochen haben, die Religiosität des existierenden humanen Denkers, der, nach innen gekehrt, in der Unbedingtheit der Achtung, des Leidens und der Schuld, Gott in sich selber findet, hat bereits etwas Paradoxes an sich, ist eine tieferstehende Entsprechung der christlichen Religiosität. Schon die Religiosität A ist ja bereits ein Wagestück, und dieser Zug wird in der christlichen Religiosität dadurch gesteigert, daß der Glaube, der in sich selbst paradox ist, sich zum Paradox, das ist zu etwas Geschichtlichem, das nicht geschichtlich werden kann, verhält. Die beiden Bestimmungen der Wahrheit sind auch gleichlautend. Für die Religiosität A ist die Wahrheit: die objektive Ungewißheit in der Aneignung der leidenschaftlichen Innerlichkeit[3]) festgehalten. Für die Religiosität B ist die Wahrheit: die objektive Ungewißheit mit dem Anstoß des Absurden, festgehalten in der Leidenschaft der Innerlichkeit[4]). Der existierende Denker weiß also, bevor er zum Christentum kommt, daß er nicht schlecht vom Paradox denken darf[5]).

Wir werden die entscheidenden Bestimmungen für den Übergang noch einmal kurz zusammenfassen.

Es zieht sich durch die Religiosität A ein Weg mit der unbedingten Achtung vor dem absoluten Telos gekennzeichnet und mit Leiden und Schuldbewußtsein; er endet da, wo das Sündenbewußtsein über dem Individuum an seiner tiefsten Wurzel zusammenschlägt. Es gibt also viele Möglichkeiten für ein reiches geistiges Leben, ja für ein reiches

[1]) IV C 29, V C 1.

[2]) In der dänischen Bibel steht 1. Kor. 2,9 das Wort *opkomme* (aufkommen, entstehen). Diesen abgewandelten Sinn braucht Kierkegaard, um seinem Gedanken biblische Prägung zu geben.

[3]) VII 170. [4]) VII 532. [5]) IV 204.

religiöses Leben außer dem Christlichen[1]). Ja, das Ärgernis am Christlichen entsteht gerade deshalb, weil es eine Religiosität gab, die verworfen wurde; an der höchsten Stelle zeigt es sich bei einem Individuum dann, wenn es gegenüber dem Wesentlichen gestellt wird, zu dessen Besitz man ihm verhelfen will, von dem es aber im wesentlichen glaubt es bereits zu besitzen[2]).

Die Religiosität B wird so eine Potenzierung der Religiosität A, indem die absolute Achtung und das Gefühl des absoluten Unterschiedes von Gott und Menschen durch das Sündenbewußtsein vertieft wird; und das *tremendum* wird erhöht durch das Paradoxe. Das Verhältnis „zu dem Gott in der Zeit" erhält die Macht, die Immanenz vollständig zu brechen, die Voraussetzung, daß „die Subjektivität die Wahrheit ist", zu vernichten. Sie durchschneidet also auf eine potenzierte Art das Band, welches das Selbst an das Relative bindet. Dieser Bruch ist daher ein potenziertes Leiden und ein potenziertes Sündenbewußtsein.

Auch auf einem anderen Wege legt Kierkegaard alles zurecht, damit es einleuchtend werden kann, daß das Verhältnis zum Paradox Leiden werden muß. Im zweiten Teil[3]) sind wir Kierkegaard in einer Schilderung des Leidens des Unverstandenseins bei Gott gefolgt.

Die Voraussetzung seines leidenden Verständnisses dafür ist sein eignes gleichgeartetes Leiden im Verhältnis zu Regine. „Das Leiden des Gottes" ist eigentlich ein Leiden unter dem Abstand zwischen Gott und dem Menschen, wenn die Liebe trotz des Abstandes ihn mit den Menschen verbindet. Und dieses Leiden ist untrennbar von Gott im Verhältnis zum Menschen, weil es im Qualitätsunterschied zwischen ihnen liegt; es ist dieser Unterschied in die Liebe mit aufgenommen. Kein Mensch kann sich Gottes Liebe in Christus zu eigen machen, ohne sich zugleich leidend das Bewußtsein von dem Unterschied anzueignen, indem er sich dem Gericht unterwirft. Dieses ist der tiefste Grund dafür, daß das gläubige Verhältnis zu Jesus Christus von Leiden gezeichnet wird. Der Gegensatz zwischen Gott und der Welt wird ein Teil seiner eignen Existenz. Das Leiden folgt dem Christen, sowohl das innere Leiden wie das äußere. Des letzteren wird sich Kierkegaard, wie wir gesehen haben, bei dem Angriff des Corsaren bewußt, der die Kindheitserinnerungen an den Gekreuzigten in des Vaters Verkündigung[4]) erweckt. Dieser inneren und äußeren Leiden muß jeder Christ

[1]) VII 250.

[2]) VII 470 Anm. 2, siehe besonders über das Verhältnis der beiden Arten von Religiosität VII 487.

[3]) S. 193 f.

[4]) S. 10 f., IX A 288, 395, XII 162, XIII 574, VII A 98 S. 44 u. f.

teilhaftig werden; es ist die Gemeinschaft der Leiden Christi; in ihm tragen wir die Folgen des Gegensatzes zwischen Gott und der Welt, der am Kreuz dokumentiert ist; mit den Schwierigkeiten des Paradoxes bekommt dagegen nur der existierende Denker zu tun.

Um in einem noch ausgedehnteren Maße zu verstehen, wie sich Kierkegaard die religiöse Aneignung des Paradoxes gedacht hat, wollen wir bei zwei Ausdrucksweisen verweilen: daß das Christentum die Unmittelbarkeit nach der Reflexion ist, und daß es darauf ankommt, gleichzeitig mit Christus zu werden.

a) Die Unmittelbarkeit nach der Reflexion.

Wir haben im ersten Teil Kierkegaards wiederholte Bekämpfung des Gedankens, daß der Glaube das Unmittelbare sei[1]), besprochen. Durch einige Stellen bei den Hegelianern veranlaßt, behauptet Kierkegaard, daß Hegel den Glauben für das Unmittelbare ansah. Dies streitet in Wirklichkeit gegen Hegels eigne Worte an vielen Stellen, in denen er diese Meinung bei Jacobi bekämpft und behauptet, daß das Unmittelbare nur der Anfang ist; gerade darauf kommt es an, den Glauben nicht nur über das unmittelbare Gefühl zu heben, sondern auch über die religiöse Vorstellung; sodaß der Glaube von der Klarheit des Gedankens durchdrungen wird. Es ist also Hegels Meinung, daß der Glaube von der Reflexion sowohl durchdrungen werden kann wie soll, und dadurch seine unerschütterliche Festigkeit gewinnen. Im Gegensatz dazu entwickelt Kierkegaard seine Gedanken darüber, daß der Glaube die Unmittelbarkeit nach der Reflexion ist. Damit meint er genau dasselbe, das er mit dem Wort „die Wiederholung" meint. Wenn das Leben durch die Sünde in geistiger Beziehung zertrümmert ist, dann hat die Reflexion ihr zerstörendes Werk getan, und all das Unmittelbare und der Glaube ans Leben, welches es enthielt, ist zerschmettert. Diese Reflexion ist also eine unendliche Reflexion[2]) von der Art, durch die man außerhalb der ganzen Sphäre kommt, in der man sich bisher bewegt hat. „Hier sitze ich und rühre mich nicht von der Stelle. Ich warte auf ein Gewitter und die Wiederholung[3])." Bei „der Wiederholung" wird ein Mensch von Neuem geboren, wenn er alt ist; ein neues unmittelbares Gottesverhältnis durch Gottes freie, unverdiente Gnade entsteht in ihm. Oft erhält man bei Kierkegaard den Eindruck, daß der Glaube durch die Anstrengung des Menschen kommt; und so muß es auch für Johannes Climacus stehen, von dem ja angenommen wird, daß er die Wiederholung nicht erlebt hat; er ist nur Humorist. Kierkegaard weiß aber gut, daß es so nicht ist; das neue

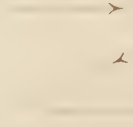
[1]) S. 78 und Anm. 1.
[2]) Siehe Seite 269f. [3]) S. 185.

Gnadenverhältnis muß durch eine Gotteshandlung im Menschen geschaffen werden, die die Unmittelbarkeit nach der Reflexion[1]) errichtet.

Durch die Unmittelbarkeit nach der Reflexion hat der Gegensatz zu dem griechischen Geistesleben seinen höchsten Grad erreicht[2]). Die Reflexion hat jeden Gedanken daran, daß das Subjekt in seinem eignen Innern die Wahrheit finden könnte, durchgenagt; der Weg der Erinnerung zur Wahrheit ist so entscheidend durch das alles durchdringende Sündenbewußtsein gesperrt. Aber „die Wiederholung" ist verwirklicht durch die neue Unmittelbarkeit, wenn man will: durch eine neue, mystische Einheit mit Gott in Christus. Es ist von äußerster Wichtigkeit, daß die Reflexion ihr tötendes Werk der alten Unmittelbarkeit gegenüber, die das natürliche Glücksbedürfnis ist, vollendet, ehe die neue Unmittelbarkeit eintritt. Wenn man nicht darüber wacht, dann hat man verschuldet, daß die Sündenvergebung mißbraucht wird; und das ist das Unglück des Protestantismus. Man kann mit Recht sagen, daß alles, was Kierkegaard gewollt hat, in folgenden wenigen Sätzen gesammelt ist[3]):

Unmittelbarkeit und Sündenvergebung in einem unmittelbaren Verhältnis zusammenzusetzen, kann wohl vielen einfallen; sie können wohl auch davon reden, warum nicht, sie können wohl auch andere dazu bewegen zu glauben, daß sie selbst etwas Derartiges erlebt haben und so existiert haben, sie können wohl auch viele dazu bewegen, dasselbe tun zu wollen und dazu glauben zu wollen, dasselbe getan zu haben, warum nicht! Die einzige Schwierigkeit dabei ist, daß es eine Unmöglichkeit ist!

Ein unmittelbares Verhältnis zwischen Unmittelbarkeit und Sündenvergebung würde bedeuten, daß die Sünde etwas Vereinzeltes ist, und dies Vereinzelte nimmt dann die Vergebung hinweg. Aber das ist nicht Sündenvergebung. So weiß zum Beispiel ein Kind nicht, was Sündenvergebung ist, denn das Kind glaubt von sich selbst, daß es im Grunde ein gutes Kind ist, wenn nur das Gestern nicht gewesen wäre, und die Vergebung nimmt es hinweg, und das Kind ist ein gutes Kind. Soll aber die Sünde etwas Durchgreifendes sein, wie man in der Reue entdeckt, die der Vergebung immer vorausgeht, dann will dies ja gerade sagen, daß die Unmittelbarkeit als die gesehen ist, die keine Giltigkeit hat, damit sie aber so gesehen werden soll, muß sie ja aufgehoben sein.



Nebenstehende Figur kann das Verhältnis zwischen Kierkegaard und Hegel mit Bezug auf die Unmittelbarkeit veranschaulichen. Die obere Linie bezeichnet die humane Religiosität, wie sie unmittelbar ist. Die zurückgehende schräge Linie bezeichnet das Sündenbewußtsein. Bereits die humane Religiosität führt tief hinunter in das Schuldbewußtsein; doch wird diese Linie erst durch die Offenbarung

[1]) VIII A 649 u. f. 663, vgl., V A 6, 8, 10, B 119 16.
[2]) Siehe Seite 273, V B 3 13. [3]) VI 447 S. 213.

selbst vollendet, die durch einen Sprung verwirklicht wird, den Sprung, der durch die Unterbrechung der Linie[1]) veranschaulicht ist. Die untere gerade Linie bezeichnet die Religiosität „der Wiederholung". Hegel behauptet, daß der Glaube auf der oberen geraden Linie liegt, Kierkegaard, daß er erst auf der unteren Linie zum Vorschein kommt, der Unmittelbarkeit nach der Reflexion. So wird es klar, daß, selbst wenn Hegel die Lehre Jacobis vom Glauben als dem Unmittelbaren bekämpft hat, Kierkegaard reell doch Recht hat, da der Unterschied zwischen Jacobi und Hegel ohne Bedeutung für das ist, was Kierkegaard interessiert. Die gesamte Reflexion Hegels liegt auf der oberen Linie[2]).

Es gehört also eine lange ätzende Entwicklung dazu, ehe die Sündenvergebung als Unmittelbarkeit nach der Reflexion Macht gewinnen kann. Und während dieser Entwicklung setzt das Christentum selbst einer überhasteten und oberflächlichen Aneignung Widerstand entgegen. Darauf zielt das Ärgernis, das das Herz vom Glauben zurückhält, bis die vernichtende Tat, die dazu gehört, getan ist. So bricht der Glaube durch die Verzweiflung; man kann den Glauben daher eine Kategorie der Verzweiflung nennen[3]). Wenn aber der Durchbruch geschehen ist, dann ist selige Freude in ihm, der der Erlöser und Versöhner ist[4]). Die Sicherheit also, die man auf dem Hintergrund der Verzweiflung besitzt, ist die Sicherheit über den 70000 Faden Tiefe[5]).

b) Die Gleichzeitigkeit mit Christus.

Durch dieses Glaubensverhältnis, welches durch die Möglichkeit des Ärgernisses hindurchbricht, wird der Einzelne gleichzeitig mit Christus. Dieser Begriff, der eine so große Rolle bei Kierkegaard spielt[6]), namentlich in „der Einübung im Christentum," bedeutet nicht historische Gleichzeitigkeit, sodaß man sie durch das kritische Studium der Evangelien erreichen könnte[7]). Denn daß er der Gottmensch ist, der Erlöser der Welt, darüber kann man sich kein Wissen verschaffen, sondern nur die Vergewisserung des Glaubens, die der Gegenstand des Glaubens als eine gegenwärtige Wirklichkeit gibt. Merkwürdig genug kann selbst Professor Drachmann meinen[8]), daß die moderne Erforschung der Evangelien jene von Kierkegaard geforderte Gleichzeitigkeit mit Christus gebe. Kierkegaard sprach von einer Gleichzeitigkeit, in der Jesus Christus als göttlicher Erlöser in der Gegenwart allen Gläubigen gleich nahe

[1]) G II 104.

[2]) Das beruht darauf, daß das Hegelische Sündenbewußtsein logisch-dialektisch ist, nicht existentiell.

[3]) V A 40. [4]) X[1] A 433 [5]) VI 414. [6]) IX A 413, XIV 300.

[7]) IV 231–33. [8]) Udvalgte Afhandlinger Seite 97.

ist wie das Paradox, welches Ärgernis erregt oder errettet[1]). Der Gottmensch kann in der Geschichte nicht auf dem Wege der Forschung aufgefunden werden; wenn der Einzelne ihn sich im Glauben aneignet, ist damit die neue Unmittelbarkeit eingetreten; sie ist gleichzeitig mit dem Paradox, welches der Gläubige sich der Möglichkeit des Ärgernisses zum Trotz aneignet. Eine solche Gleichzeitigkeit mit Christus isoliert den Einzelnen, ja macht eigentlich den Betreffenden zum Einzelnen im entscheidenden Sinne, und setzt ihn in ein ähnliches Verhältnis des Gegensatzes zur Welt, wie Jesus Christus es selbst erlebte. Diese Gleichzeitigkeit mit dem Erniedrigten in seinem Leiden ist besonders von Bohlin[2]) hervorgehoben.

Das Intellektualistische in der Auffassung Kierkegaards von Jesus Christus.

Wir haben nun Kierkegaards Ansicht von der Erlösung in Christus geschildert, indem wir uns bemüht haben, seinen Gedankengang so aufzufassen, daß ein tiefer zusammenhängender Sinn dabei herauskommt. Daß Kierkegaard das *tremendum* besonders betont, daß er ein tiefes Sündenbewußtsein zum Ausdruck bringt, ist etwas ihm Eigentümliches, aber es ist nichts darin enthalten, das außerhalb des Wesens des religiösen Lebens liegt. Und wenn er selbst das tiefe Sündenbewußtsein für die christliche Religiosität wesentlich sein läßt, umgeht er sorgfältig all das, was mit Gewalt zu einem erkünstelten oder erpreßten Sündenbewußtsein führen könnte.

So also wendet er sich an die Jugend[3]).

Die Einladung steht an der Wegscheide, da, wo der Weg der Sünde von der Hecke der Unschuld abzweigt — oh, kommet her, ihr seid ihm so nahe; ein einziger Schritt auf dem andern Wege, und ihr seid so unendlich weit fort von ihm. Wohl bedürft ihr vielleicht noch nicht der Ruhe, versteht nicht recht, was das heißen will; aber folgt dennoch der Einladung, damit euch der Einladende erretten möge vor dem, von dem errettet zu werden so schwer und gefährlich ist, damit ihr errettet bei ihm bleiben möchtet, der der Heiland aller ist, auch der der Unschuld. Denn wenn es selbst möglich wäre, daß sie irgendwo ganz rein angetroffen würde, die Unschuld: warum sollte nicht auch sie eines Heilands bedürfen, der sie, von dem Bösen errettet, bewahren könnte!

Doch läßt es sich nicht leugnen, daß die Linie, die den Ausdruck für das religiöse Leben bedeutet, von einer anderen Linie gebrochen wird, die den Glauben als ein Annehmen des Paradoxes betont, eines Annehmens der Lehre davon, daß Jesus Christus Gott und Mensch in

[1]) VII 2 B Seite 78.
[2]) Dogmatiska åskådningen Seite 273 u. f.
[3]) XII 13 vgl., „alles im Verhältnis dazu, wie man ihrer bedarf" XII 65.

einer Person ist; und gerade das Unfaßliche wird dabei als der Gegenstand des Glaubens bezeichnet. In den „Philosophischen Brocken" tritt es auf jeden Fall an einer Stelle hervor, so unwiderleglich, daß man gleich eine ganz andere Luft spürt, als wenn die Rede ist von der Aneignung durch das tiefe Sündenbewußtsein. Es ist ja nämlich wahr, daß alle, die zum Glauben an Christus gelangen, tatsächlich in ein solches Verhältnis zu ihm gekommen sind, daß er für sie derjenige ist, der ihre Existenz verwandelt. Diese Aneignung führt, soweit ich sehen kann, drei Dinge mit sich: fürs erste wird Christus der, der mich richtet; meine Existenz wird durch die Begegnung mit ihm so verwandelt, daß zuinnerst in meinem Herzen keine positive Religiosität ist; dort ist das absolute Minus; gerade in dieser allumfassenden Vernichtung klammere ich mich an sein Kreuz. Gleichzeitig geht von ihm die Freimütigkeit in der Sündenvergebung aus, die anzunehmen Kierkegaard in seinem ganzen Leben so schwer fiel, die, die mich in Stand setzt, wieder und immer wieder nur Eines zu wollen. Hier ist wieder eine zentrale Verwandlung durch ihn zu spüren, von zentralem Mißmut zu Mut. Und mit diesen beiden Wirkungen schlingt eine dritte sich zusammen, ein ständig fortgesetztes Streben sich von innen her zu bilden nach seinem Bilde, daß er mir meine Existenz ganz verwandeln möge. Auf diese Weise wird er religiös zu eigen gewonnen zum Heile, und steht tatsächlich an Gottes Statt; ich sehe ihn in der religiösen Blickrichtung. Und aus diesem Verhältnis des Glaubens quillt die Hoffnung, die in dem Glauben beschlossen ist, daß er alles neu machen wird, wenn er erst die Herzen neu gemacht hat; und er selbst steht dafür ein, daß es gelingen wird. Auf diese Weise wird seine Gottheit religiös angeeignet. Und in dieser Aneignung wird der ewige, wesentliche, qualitative Unterschied zwischen Gott und Menschen erlebt, den Kierkegaard befestigen wollte[1]).

Nur darum ist das Christentum die absolute Religion, weil es den Menschen als Sünder aufgefaßt hat; denn keine andre Verschiedenheit kann den Menschen so in seiner Verschiedenheit von Gott anerkennen.

Diese letzte etwas unbehilfliche Tagebuchaufzeichnung zeigt deutlich, daß es Kierkegaard auf den religiösen Unterschied zwischen Gott und Menschen ankommt.

Aber etwas ganz andres als diese Auffassung der Aneignung ist die intellektuelle Bejahung dessen, daß er Gott und Mensch in einer Person ist, die beide unvereinbaren Naturen hat, von denen das Dogma handelt, indem verlangt wird, daß zwei metaphysische Bestimmungen, zwischen denen ein ewiger, wesentlicher, qualitativer Unterschied ist,

[1]) VII 357, VII$_2$ B S. 145, V A 16.

als Einheit in derselben Person aufgefaßt werden sollen. Dieses athanasianische Dogma hat Kierkegaard nicht nur selbst gegen die Vernunft angenommen; sondern er hat den Glauben mit dieser Annahme des Dogmas gleichgesetzt. Ausdrücklich steht es so da [ich habe die entscheidenden Worte hervorgehoben][1]:

Den Lehrer muß also der Glaube beständig fest halten. Doch damit der Lehrer die Bedingung [*den Glauben*] geben kann, muß er der Gott sein, und um den Lernenden in dessen Besitz zu setzen, muß er der Mensch sein. Dieser Widerspruch ist *wiederum der Gegenstand des Glaubens* und ist das Paradox, der Augenblick.

Der Satz macht unwidersprechlich die Annahme des Unfaßlichen als unfaßlich zum Gegenstande des Glaubens, und damit den Glauben zu einer unmöglichen intellektuellen Annahme. Und noch mehr beherrscht dieser Gedankengang „die Einübung im Christentum", wo er überall wiederkehrt, besonders im mittleren Stücke. Zu diesem Verhältnis, auf das Torsten Bohlin mit großer Geschicklichkeit in seinem umfassenden Werk über Kierkegaards dogmatische Anschauung[2] die Aufmerksamkeit gelenkt hat, ist nach meiner Meinung mehrererlei zu bemerken.

Es besteht darüber kein Zweifel, daß Kierkegaard die Lehre Athanasius' von Christi Person angenommen hat; um sich volle Klarheit zu schaffen, hat er Möhlers großes Werk über Athanasius gelesen[3]. Doch wenn diese Lehre wirklich unhaltbar ist, weil sie schriftwidrig einen logischen Widerspruch als Gegenstand des Glaubens aufstellt, dann ist etwas Verdienstvolles darin, daß Kierkegaard, ohne mit der Wimper zu zucken, ihre Annahme verlangt hat. Wenn die Gewalt, die er damit seinem Intellekt angetan hat, an dem Nervösen und Gewaltsamen bei ihm mitgewirkt hat, dann muß man sagen, daß er durch seine intellektuelle Ehrlichkeit und seine Treue gegen die Kirche, sich selbst zum Opfer gebracht hat für den Intellektualismus von Jahrtausenden, und zwar unter solchen Umständen, daß die Kirche gezwungen wird, diese Lehre zu revidieren und das Religiöse von dem unmöglichen Intellektualismus zu reinigen. Bei dieser Arbeit geht man mit dem Tiefsten in Kierkegaards Natur und Lebenswerke einig. Er hat ausdrücklich selbst die Auffassung bekämpft, daß das Christentum eine Lehre[4] sei oder ein Resultat[5], und daß der Glaube eine Erkenntnis sei[6].

---

[1]) IV 227.

[2]) Meine gesamte Darstellung hat zeigen wollen, daß das Sündenbewußtsein bei Kierkegaard nicht, wie Bohlin meint, eine Folge des Dogmatismus mit Bezug auf die Zweinaturenlehre ist, sondern durch und durch Kierkegaards eigenes religiöses Erleben wiedergibt.

[3]) Siehe Seite 309. [4]) XII 131, 133. [5]) XII 189, 191. [6]) IV 227.

Wenn trotzdem der Intellektualismus in seine Auffassung des Christentums eingedrungen ist, dann hängt das, wie Hirsch gezeigt hat[1]), mit der Energie zusammen, mit der Kierkegaard die Offenbarung in Christus von jeder andern Religiosität isolieren will. Diese Tendenz hat ihren leicht zu durchschauenden Grund: er will keine Vermischung des Christentums mit humaner Religiosität haben; daß Gott sich offenbart, gibt keinen Sinn, falls man ungefähr dasselbe ohne Gottes Offenbarung besäße. Wenn aber diese Tendenz ihn zu der Annahme führt, daß das Gericht über die Welt ausschließlich nur von dem Faktum ausgehen kann, daß Gott Mensch wurde und gekreuzigt[2]), dann sind die Gedanken in ein Gleis geraten, wo kein Platz für die Gedanken bleibt, die Kierkegaard doch sonst zu den zentralen macht: die Gedanken von der Nachfolge Christi und der Demütigung unter das Ideal. Hiervon ausgehend hat das Leben Christi entscheidende Bedeutung. Falls vergessen wird, daß es seine Lebensgeschichte ist, von der das Gericht ausgeht, dann bleibt nichts als das Faktum der Offenbarung zurück; und zu diesem kann man nur durch eine Verstandesoperation in ein Verhältnis kommen, die dem Gottmenschen gegenüber die Annahme des Paradoxes wird. Die Entdeckung, daß Offenbarung in der Geschichte, wenn man konsequent denken will, nur durch tiefes Sündenbewußtsein angeeignet werden kann, hat Kierkegaard so ergriffen, daß er vergessen hat, daß das tiefe Sündenbewußtsein in erster Instanz selbstverständlich durch Christi Lebensgeschichte entsteht, die zu den Gewissen spricht, und das tut ein paradoxer Intellektualismus nicht, es sei denn, daß man ihn durch alles von Kierkegaard dazu Gesagte ergänzt; doch dazu ist der Einfältige ja nicht imstande.

Wenn aber Jesu Lebensgeschichte durch ihren Geistesinhalt zu den Gewissen spricht, dann ist ja eine innere Verbindung zwischen der Religiosität A und der Religiosität B da, die es möglich macht, von der einen zur andren geführt zu werden, wenn auch die entscheidende Aneignung der Versöhnung durch einen Sprung vor sich geht. Wenn diese innere organische Verbindung nicht anerkannt wird, dann verwandelt man den Glauben aus einer Schöpfung Gottes in unserm Herzen in ein Wunder, das überhaupt keinen Zusammenhang mit uns selber hat; und das erhält praktisch die Bedeutung, daß der Glaube, weil er Trotz gegen die Vernunft ist, ein Werk des Menschen wird, an dem er krampfhaft festhält. Die hier besprochene organische Verbindung zwischen der Religiosität A und der Religiosität B kann nun auch Kierkegaard nicht haben leugnen wollen; denn dann würde in der ganzen fortschreitenden

[1]) Jesus Christus der Herr Seite 51 u. f. vgl. Bohlin Seite 428 u. f.
[2]) IV 266, vgl. XIV 235.

Entwicklung durch Leiden und Schuld, wie sie in der Nachschrift geschildert ist, kein Sinn liegen. Und Kierkegaard muß sogar meinen, daß das Leben des Christen ein ständiger Rhythmus zwischen den beiden Arten von Religiosität ist; das Verhältnis ist mit dem Übergang nicht ein für allemal zu Ende. Das liegt darin, daß das Ideal des Christentums so himmelhoch über allem Menschlichen steht, daß der Mensch nicht immer in den höchsten Bestimmungen leben kann; das spricht Kierkegaard oft aus[1]):

Würde die Ewigkeit dem Menschen auf einmal und in ihrer Sprache die Aufgabe stellen, ohne Rücksicht auf seine Begriffsmöglichkeiten und schwachen Kräfte, dann müßte der Mensch verzweifeln.

Doch für den täglichen Gebrauch wird ein Mensch sich nicht jeden Augenblick des Grundverhältnisses bewußt; das würde kein Mensch aushalten können; für den täglichen Gebrauch lebt der Mensch mehr oder weniger nach den Bestimmungen des menschlichen Maßstabes – während das Grundverhältnis ihn ja an Gott mißt.

Ja, Kierkegaard fordert sogar, um der Gesundheit des Lebens willen, daß die Erkenntnis des absoluten qualitativen Unterschieds zwischen Gott und Menschen dadurch abgewandelt werde, daß man wagt, sich kindlich mit Gott einzulassen; sonst entwickelt sich kein wirkliches Verhältnis zwischen Gott und Mensch[2]). Dies ist von Bedeutung, weil eine deutsche theologische Richtung den qualitativen Gegensatz ohne solche Modifikation geltend macht. Und es ist von großer Bedeutung für die Anerkennung des Christentums der Kinder, welches Kierkegaard, wie wir gesehen haben, völlig verkannte. Und schließlich ist dieses darum von großer Bedeutung, damit die Offenbarung in Christus, in dem Eifer ihre Einzigartigkeit zu betonen, von dem nachfolgenden Leben nicht derart isoliert werden soll, daß man um die Möglichkeit gebracht wird, an den heiligen Geist und sein Wirken in der Gemeinde zu glauben. Laß' die Gemeinde noch so aus der Art geschlagen sein – falls sich in ihrem Leben oder Worten nichts findet, das von Gott als Träger der fortgesetzten Offenbarung gebraucht werden kann, dann wird die Offenbarung vor neunzehnhundert Jahren wieder auf eine solche Art isoliert, daß die Verbindung mit Christus ausschließlich durch die Kenntnisnahme des Paradoxes zu Stande gebracht wird[3]). Die Schwierigkeit, die dabei entsteht, hat Kierkegaard durch eine Theorie zu überwinden versucht, die geradezu in den Katholizismus hineinführen würde, falls sie ausgearbeitet würde. Wenn der Apostel die Wahrheit direkt verkündet, so beruht das darauf, daß er paradox-dialektisch[4])

[1]) IX 241, XII 367. [2]) X1 A 59. [3]) IV 266.
[4]) VII 204, 337, 376, 394, 440, 495, vorbereitet V B 209 4 und VI 319.

ist; dadurch besitzt er Autorität[1]). Nach der Theorie in den „Philosophischen Brocken" sollte dies schlecht und recht unmöglich sein; ein solcher Lehrer mit Autorität würde ja auf dieselbe Weise die Wahrheit lehren wie Christus, wenngleich er Mensch wäre. Im Entwurf der Schrift über Adler[2]) ist es Kierkegaards Aufmerksamkeit nicht entgangen, daß die Gefahr nahe lag, daß der Apostel mit Christus auf der gleichen Stufe zu stehen kommt; doch hat er versucht, diese Gefahr abzuwehren durch eine Anmerkung, die nichts erklärt. Wenn nun diese Theorie vom Apostel dahin erweitert wird, daß sie auch für den ordinierten Geistlichen[3]) gilt, dann sind wir mitten auf dem Wege in den Katholizismus hinein.

Alle diese Schwierigkeiten entstehen, wenn man die organische rhythmische Verbindung zwischen den beiden Arten der Religiosität A und B nicht anerkennen will. Der Reichtum des Lebens beruht gerade auf der Wechselwirkung in diesem Rhythmus. Es ist merkwürdig, dies als Gegensatz gegen Kierkegaard hervorheben zu müssen, da es ja offenbar ist, daß er es selbst gewußt hat und seine Schriften in Übereinstimmung mit diesem Wissen aufgebaut hat. Alles in allem genommen sind wir es vielleicht, die uns irren, indem wir vergessen, daß es nicht Kierkegaard ist, sondern Pseudonyme, die die Schriften geschrieben haben. Und wie sie geschrieben haben, haben sie vielleicht von bestimmten Tendenzen ausgehend geschrieben. So sind die „Philosophischen Brocken" von Johannes Climacus geschrieben, der sich als Aufgabe gestellt hat, Schwierigkeiten zu machen. Und wenn nun Hegel sich unterstanden hat, das was ausschließlich Christus gilt, die Göttlichkeit, jedem Menschen oder auf jeden Fall dem Menschengeschlecht gelten zu lassen, dann muß Kierkegaard ihm durch Johannes Climacus so viele Schwierigkeiten schaffen, daß er sich besinnt, und daß seine Anhänger, namentlich Martensen, begreifen, daß die Aufgabe nicht ist, über Hegel hinauszukommen, sondern von ihm loszukommen. Doch Martensen schien von dem durch die Pseudonyme Vorgebrachten ganz unbeeinflußt zu sein. Er verstand nicht, daß das alles mit einander Bomben waren, die die Harmonie zwischen Religion und Vernunft zerstören und die Annahme des Christentums auf dem Wege des Denkens unmöglich machen sollten. Vielleicht darf ich auch darauf aufmerksam machen, daß, da die Lehre vom Gottmenschen nach Kierkegaard die aristotelische Denkform: Übergang von Möglichkeit zur Wirklichkeit nicht zersprengt, sie keinen logischen Selbstwiderspruch enthält; schon deshalb nicht, weil wir einen abgeschlossenen Begriff von Gott oder Mensch nicht haben.

[1]) VII$_2$ B Seite 145. [2]) VII$_2$ B Seite 66 Anm.
[3]) VII 232, VI 319, VIII A 6.

Und endlich scheint es mir, daß in der „Einübung im Christentum" eine deutliche Spitze gegen die konservative Theologie enthalten ist. Selbst wenn die Schrift im Wesentlichen fertig war, ehe Martensens Dogmatik herauskam, hat Kierkegaard wohl soviel von Martensens Gedanken gekannt, daß Mynster Recht hatte, wenn er meinte, daß der erste Teil gegen ihn geschrieben sei[1]). In diesem Fall bedeutet die starke Betonung des Paradoxen am Gottmenschen eine Herausforderung für den, der die orthodoxe athanasianische Lehre beibehielt und sich doch eine Versöhnung zwischen Vernunft und Offenbarung im hegelischen oder nachhegelischen Geiste dachte. Eine solche Möglichkeit wollte Kierkegaard brandmarken, bis kein Stümpfchen davon mehr übrig war. Und die Absicht mit diesem gewaltsamen Vorgehen gegen die friedliche Orthodoxie war, sich zu sichern, daß kein Schlupfweg des Gedankens zum Glauben offen war; das war hinreichend ausgeschlossen, wenn der Gedanke im Gegenstand des Glaubens nur das Paradox sehen konnte. Daß eine solche polemische Spitze im 1. und 2. Teil von der „Einübung im Christentum" enthalten ist, scheint deutlich in den Worten ausgesprochen zu sein, daß die Demütigen, ob sie gelehrt oder einfältig sind, nur auf dem Wege des Sündenbewußtseins in's Christentum eingehen können[2]).

Das stärkste Zeugnis davon, daß es Kierkegaard zu guter Letzt nicht um die Lehre zu tun war, treffen wir im letzten Stück von „Richtet selbst" an[3]):

Durch die Auffassung des Christentums als Lehre ist das Verhalten in der Christenheit eitel Verwirrung geworden, und die Bestimmung davon, ein Christ zu sein, beinahe unkenntlich gemacht. So muß denn Christus als „Vorbild" hervorgehoben werden, aber nicht um zu ängstigen ... Nein, „das Vorbild" muß hervorgehoben werden, um dem Christentum zum mindesten einigen Respekt zu verschaffen, es einigermaßen kenntlich zu machen, was es heißt, Christ zu sein um das Christentum von dem Wissenschaftlichen, dem Zweifel und dem Geschwätz (dem Objektiven) wieder abzubringen und in das Subjektive zu überführen, wo es hingehört, so gewiß wie unser Herr Jesus Christus der Heiland der Welt keine Lehre in die Welt gebracht hat und niemals doziert hat, sondern als das „Vorbild" „Nachfolge" gefordert hat, dennoch wenn möglich durch seine „Versöhnung" alle Angst aus eines Menschen Seele verjagend.

Wir sehen hier, daß Kierkegaards Lebensrichtung sich einem Entsagen des Intellektualismus nähert, den er, meiner Meinung nach, zum Teil als Kriegsmittel angewandt hatte.

Während wir Kierkegaards Kampfmittel gegen die hegelische Gotteserkenntnis und die hegelische Christentumsauffassung nachgewiesen haben, haben wir zugleich Kierkegaards eigene Auffassung von der Gottes-

[1]) X³ A 563. [2]) XII 65. [3]) XII 474 u. f.

erkenntnis des existierenden Denkers und von der Christentumsaneignung des Existierenden geschildert. Die christliche Offenbarung enthält nun, wie wir gesehen haben, dies: daß die Existenz in sich selbst, außerhalb Christi und des Verhältnisses zu ihm, ohne wahre Gotteserkenntnis ist, darin besteht die Sünde. Kierkegaard ist einer jener Denker, die mit größter Energie das ganze Leben aus dem Gottesverhältnis entspringen lassen; der Grundschaden des Lebens wird daher folgerichtig für ihn sowohl wie für Paulus das falsche Gottesverhältnis. Aber das Große an Kierkegaard ist, wie wir im letzten Abschnitt dieses Teiles sehen werden, daß er über dem religiösen Grundschaden des Menschen nie vergißt, daß es außer dem Christentum reiche religiöse und geistige Möglichkeiten gibt. Zwischen diesen beiden Betrachtungen besteht eine Spannung; doch gibt man ein falsches Bild von Kierkegaard, wenn man, um ein Gesamtbild zu erhalten, die eine dieser beiden Seiten ausschaltet.

Die philosophischen Schriften schildern nun nicht das Christentum an sich; sie konstruieren dessen Begriff, erklären den Weg zum Christentum und philosophieren über das Christwerden. Dies beruht zum Teil auf der Begrenzung der Aufgabe als indirekte Mitteilung; doch habe ich mehr und mehr das Verständnis dafür gewonnen, daß es gerade eben so viel darauf beruht, daß er zu diesem Zeitpunkt noch nicht bis zur vollen Aneignung des Christentums gelangt war, er hatte „die Wiederholung" nicht erlebt, wußte nur, daß sie die Versöhnung war; kämpfte aber gerade den innersten Kampf seines Lebens, um Ruhe in der Gnade zu finden; wir werden ihm im nächsten Teil in diesem Kampfe folgen. Dann erhalten wir auch Gelegenheit, bei seinen Gedanken über die Gnade zu verweilen.

Dagegen hat Kierkegaard sich sehr damit abgemüht, sich seine Gedanken über die Sünde klar zu machen; das ist der einzige Punkt, an dem er von seiner indirekten Methode abgewichen ist, und an dem er direkte Theorie gegeben hat, sowohl im „dem Begriffe der Angst" wie in „der Krankheit zum Tode". Doch ehe wir seine Auffassung der Sünde schildern, müssen wir bei dem Freiheitsbegriff verweilen, den er teils während seines Kampfes gegen Hegel geformt hat, teils um vorzubeugen, daß die Sünde als Notwendigkeit betrachtet werden könne.

Der Freiheitsbegriff Kierkegaards.

Bereits im zweiten Teil von „Entweder – Oder" ist die Freiheit, die Wahl, geltend gemacht[1]). Das was man wählt ist eigentlich, ob

[1]) S. 133, 166 – 7.

man das ganze Dasein vom Gesichtspunkt Gut-Böse betrachten und selbst unter diesem Gesichtspunkt leben will. Wir haben früher entwickelt, was in der Aufforderung: „so wähle denn die Verzweiflung" liegt, daß es damit zusammenfällt, sich selbst in seiner ewigen Giltigkeit zu wählen und die Freiheit zu wählen. Wir haben bei den Schwierigkeiten verweilt, die Kierkegaard mit Absicht in diesem Ausdruck verborgen hatte. Die eigentümlichste Art von der Freiheit zu sprechen ist seine Behauptung, daß der Ethiker das wird, was er wird[1]). Durch diesen Ausspruch hat es Kierkegaard umgangen, die Freiheit eine Wahl zwischen zwei gleiche Gültigkeit besitzenden, gleich durch das Gefühl betonten Möglichkeiten, sein zu lassen; in der Verwerfung dieses Freiheitsbegriffs ist er mit Leibniz einig[2]). Der Ausdruck, „wird das, was er wird" ist sicher in Analogie mit Bergsons Gedanken über die schöpferische Entwicklung zu verstehen; er enthält eine Behauptung darüber, daß das, was durch die Handlung der Freiheit wird, etwas Neues ist, das vorher nicht da war, durch die Freiheit aber das Dasein erhält.

Eine Folgeerscheinung der Freiheit ist die Realität der Reue. Der Gerichtsrat verteidigt sie mit großem Eifer; und hierin spricht er heraus aus etwas, das das Tiefste in Kierkegaard war. Im ersten Teil haben wir den herausfordernden Ausspruch angetroffen[3]): Ich kenne nur einen Kummer, der mich zur Verzweiflung bringen und der alles darin begraben könnte — den, daß die Reue eine Täuschung wäre, eine Täuschung nicht im Hinsicht auf die Vergebung, die sie sucht, sondern im Hinsicht auf die Zurechnungsfähigkeit, die sie voraussetzt." Für Kierkegaard ist es, als ob die Ehre der Menschheit in dieser Frage über die Realität der Reue auf dem Spiele stände. Niemand darf sich vermessen, die Realität der Schuld anzugreifen. Wir haben gesehen, in welcher Tiefe das Schuldbewußtsein überall für ihn zu Grunde liegt[4]). Die Lektüre einer Psychologie gibt ihm an einer Stelle Gelegenheit etwas zu sagen, das gleichsam seine Gedanken über das Problem einer folgenden Zeit offenbart: alle Verderbnis wird letzten Endes von den Naturwissenschaften kommen. Sie verbergen durch eine Aufhäufung von Stoff, daß sie keine Erklärung haben, die Licht über das Qualitative, das Ethische, die Freiheit, den Sprung werfen kann; das einzige Gewisse aber für die Persönlichkeit ist gerade die Freiheit.

Laßt uns uns den größten Verbrecher denken, der jemals gelebt hat, und dann, daß die Physiologie zu der Zeit eine noch herrlichere Brille als bisher auf der Nase hatte, sodaß sie dem Verbrecher erklären konnte, daß das Ganze eine Naturnotwendigkeit sei, daß sein Gehirn zu klein gewesen sei usw. — welches Ent-

[1]) II 227. [2]) IV C 39, IV 381, V B 56₂. [3]) S. 168.
[4]) S. 115.

setzen bei diesem Freispruch von weiterer Anklage im Vergleich mit dem Urteil, das das Christentum über ihn fällt, daß er zur Hölle fahren wird, wenn er sich nicht bekehrt.

Auf die gleiche Weise empört sich Kierkegaard, wenn man mit Hilfe der Statistik Aufruhr gegen die Freiheit[1]) macht. Der Naturwissenschaft gegenüber gilt es für die Theologie, nun sich auf keinen Preis darauf einzulassen, eine Wissenschaft zu sein, sondern ausschließlich ethisch vom Ethischen[2]) zu reden; denn auf andre Weise kann nicht davon geredet werden[3]). Kein psychologischer Gedankengang darf das klare, ethische Bewußtsein der Schuld stören. Schuldig sein ist nämlich nach Kierkegaard in tieferem Sinne meine Pflicht als philosophieren.

Die Freiheit und die Schuld sind also in jeder Zeile, die Kierkegaard geschrieben hat, vorausgesetzt; Hegel gegenüber sind sie im Zwischenspiel der „Philosophischen Brocken" entscheidend behauptet[4]). Hier hat Aristoteles' Theorie von der Veränderung, daß sie ein Übergang von Möglichkeit zur Wirklichkeit ist, ihm geholfen, die Freiheit durch die einfache Hinzufügung zu behaupten, daß dieser Übergang nicht mit Notwendigkeit, sondern frei geschieht. Den Übergang selbst kann die Psychologie nicht schildern; sie hat nur die untergeordnete Aufgabe, den Zustand zu schildern, der der Freiheitshandlung vorausgeht, den Zustand, aus dem die Freiheit entsteht durch einen Sprung und „wird, was sie wird." Die Psychologie soll es klar machen, wie die Freiheit aus dem vorhergehenden Zustande heraus möglich ist, der also die Möglichkeit der Freiheit muß veranschaulichen können, nicht aber die Freiheitshandlung erklären; das Letztere hieße ja, ihre Notwendigkeit darstellen.

Der seelische Zustand, auf den die Psychologie nun deutet, um die Möglichkeit der Freiheit zu erklären, ist die Angst. Diese Behauptung ist für Kierkegaard so eigentümlich, daß wir uns zuerst klar machen müssen, durch welche Erfahrungen sie entstanden ist; und hier kommt es mir so vor, als ob man in erster Linie an zwei Arten von Erfahrungen denken muß. Die eine hat ihren Platz in dem Verstehen des Falls. In der Schamhaftigkeit ist da eine Angst verborgen, die zugleich etwas Angstvolles und Anziehendes enthält, es ist etwas an dieser Angst der Schamhaftigkeit, das gleichsam Schwindel hervorruft[5]). Von „der Frau vom Meere" her erinnern wir uns dieser Angst, die erschreckt und anzieht. Der zweite Ausgangspunkt der Vorstellung von der Angst als dem Zustande, der der Freiheit vorausgeht, ist das, was

[1]) VII A 182–200 (S. 126 und 121), IV 389 Anm.
[2]) VII A 15, B 213, vgl. VI 446 Anm. [3]) E. P. VIII 287 u. f., XII 430.
[4]) IV 235–49 siehe Seite 291, besonders Note 3.
[5]) S. 34.

Kierkegaard die Angst vor dem Guten nennt[1]). Derjenige, der mit Schuld beladen ist, wünscht z. B. Offenbarung in einem gewissen Sinne, und doch schreckt sie ihn zurück; und er hat es sehr eilig mit vielen andern Dingen. Es ist gerade eine gewisse Übereinstimmung zwischen dem Erotischen und dem Religiösen; auch auf dem sexuellen Gebiet ist in der Schamhaftigkeit eine Analogie zum *mysterium tremendum et fascinosum*. Die Vorliebe der ganzen Romantik für das Ängstigende und Schreckerfüllte hat wohl auch seinen Gedanken in der Richtung nachgeholfen. Bohlin[2]) denkt sich besonders die Möglichkeit der Einwirkung durch Schelling, Hamann, Steffens und Daub. P. A. Heiberg hat in seinem „Segment" alle die Tagebuchstellen gesammelt, die zeigen, wie der Gedanke persönlichen Erlebnissen entsprungen ist. Angst ist also das, das den Durchbruchspunkt des Geistes umgibt, beim Fall sowohl wie bei der Erlösung. Sie hat einen merkwürdigen Doppelklang; das Nichts, vor dem man Angst fühlt, ist noch nicht vorhanden, doch erschreckt es zugleich damit, daß es anzieht. „Angst ist eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie"[3]); gerade darum erklärt sie die Möglichkeit der Freiheit. Die Angst ist wie eine fremde Macht, die das Subjekt schwach macht; und indem die Sünde aus der Angst hervorbricht, ist die Freiheit verloren. Für mich besteht kein Zweifel darüber, daß Kierkegaard in erster Linie an die Angst des Sexuellen gedacht hat. In dem Werke ist eine in der ganzen Weltliteratur einzig dastehende Abhandlung[4]) über die Schamhaftigkeit und ihrer Angst; namentlich in dem ursprünglichen Entwurf kann man sehen, in welch einem innerlichen Verhältnis zu Kierkegaards Persönlichkeit diese Gedanken gestanden haben. An der entscheidenden Stelle über ihn selbst steht ja auch da: es war doch Angst, die mich dahin brachte, in die Irre zu gehen. Und an einer Stelle wird gesagt, daß das Geheimnis des Verführers gerade darin beruht, daß er weiß, daß das Weib Angst hat[5]).

Im „Begriff der Angst" sind ein Teil Überlegungen, die sicher unsere Zeit nicht interessieren, und die auch in sich selbst nicht stichhaltig sind. Vigilius dreht und wendet sich, um zugleich die Erbsünde und die Freiheit geltend zu machen, beide unbegrenzt. Darum führt er die Definition dessen ein, daß der Einzelne zugleich er selbst und das Geschlecht ist, und daß die Disposition zur Sünde den Einzelnen nur quantitativ vorbereitet, aber nicht das Qualitative erklärt, welches der Sprung in die Sünde hinein ist. Während der Lektüre fragt man

[1]) S. 44. [2]) dogm. åskådn. 153 u. f. [3]) IV 313.
[4]) Weit tiefer als die Schleiermachers in den „Vertrauten Briefen" über die Lucinde. [5]) VI B 53$_{26}$ vgl. IV A 107.

sich oft selbst, ob Kierkegaard durch diese Worte wirklich sich selbst überzeugt gefühlt hat, oder ob es nicht Vigilius Haufniensis ist, der mit der Eigentümlichkeit gedichtet wird, daß das theoretische Interesse ihn dahin bringt, Lösungen zu geben, die keine Lösungen sind. Hiermit in Verbindung steht eine andre Frage. Das ganze Interesse im „Begriff der Angst" ist offenbar darin gesammelt dem Geltung zu geben, daß die Sünde auch bei dem Einzelnen eine Freiheitshandlung ist, wohingegen die „Philosophischen Brocken" und die Nachschrift das Interesse gerade so deutlich darauf gesammelt haben, zu betonen, daß die Sünde etwas ist, das den Menschen als Menschen kennzeichnet; gerade aus diesem Grunde ist die geschichtliche Erlösung notwendig. Bohlin hat auf diesen Widerspruch aufmerksam gemacht und gemeint, daß man hieraus sehen könne, daß Kierkegaard selbst sich über diesen Widerspruch nicht klar gewesen ist. Nun kamen aber die beiden Schriften gleichzeitig heraus; und es klingt nicht glaubhaft, daß Kierkegaard nicht selbst entdeckt haben sollte, daß sie in zwei weit voneinander verschiedene Richtungen wiesen. Er hat es sicher von seiner ersten Studienzeit an bemerkt, daß hier ein Problem vorlag, das das menschliche Denken nicht lösen konnte[1]); daher hat er in seiner literarischen Produktion die verschiedenen, gegeneinander streitenden Gedanken durch verschiedene Pseudonyme repräsentieren lassen. Er selbst hat gleich großes Interesse daran, die Sünde als allbeherrschende Macht geltend zu machen, die auf eine der Notwendigkeit ähnelnde Art herrscht, wie zu betonen, daß Sünde Schuld ist. Gegen Bohlins Auslegung des Widerspruchs, als auf einem Denkfehler bei Kierkegaard beruhend, streitet die Tatsache, daß auch in den „Philosophischen Brocken", die Interesse daran haben, die Unumgänglichkeit der Sünde zu betonen, ausdrücklich gesagt wird, daß die Sünde keine Notwendigkeit ist: der Lernende ist die Unwahrheit und ist es durch eigene Schuld[2]). Ich kann Bohlin nicht Recht darin geben, daß die Auffassung der Sünde in den „Philosophischen Brocken" eine direkte Folge des Intellektualismus in der Auffassung von Christi Person ist. In den Erklärungen, die Bezug auf die Sünde haben, ist Kierkegaard nicht über seine eigene religiöse Erfahrung hinausgegangen; doch ist dieselbe in sich selbst widersprechend.

In den weiteren Schilderungen im „Begriff der Angst" ist es offenbar, daß etwas für Kierkegaards Seelenleben Charakteristisches als Ausgangspunkt für tiefes, eindringlich psychologisches Verstehen dessen, auf welchen Wegen die Sünde Macht über die Menschen hat, benützt ist. Mehrere der Abschnitte sind von großer Bedeutung für Seelsorger,

[1]) X_2 A 473, 481. [2]) IV 185.

so die Schilderungen davon, wie die Versuchung Nahrung erhält durch die Angst vor der Sünde, die die Aufmerksamkeit gerade auf die Versuchung konzentriert, und von dem verzweifelten Abwechseln zwischen Angst und Reue[1]). Namentlich aber ist es eine meisterhafte Schilderung der Angst vor dem Guten, das dadurch Heilung bringen will, daß es das Böse offenbart. Wir haben hier eine Schilderung dessen, das Kierkegaard drei Jahre hindurch vermochte, den schweren Gang der Bekehrung aufzuschieben. Dies ist die dämonische Angst, die Angst vor der Heilung hat, und die das Wort wiederholt, welches die Dämonen zu Jesus sprachen: was haben wir mit dir zu schaffen! Sowohl in dieser Schrift wie in der „Krankheit zum Tode" wird besonders die Verschlossenheit und ihre vielen Verkleidungen hervorgehoben. An Stelle der inneren Durchsichtigkeit tritt eine Virtuosität in der Selbstreflexion.

Doch dann kann die tiefere Schicht wiederum durch die Angst hervorbrechen. Denn wenn es sich selbst zu erwerben gilt, dann entdeckt die Angst alle Möglichkeiten zum Bösen, die in einem sind, und vergrößert sie; und das Individuum sinkt in die Angst der Möglichkeit[2]). Der Schilderung vom Durchbruch der Freiheit durch die Angst der Möglichkeit liegt sicher das Erlebnis des Hervorbrechens der plötzlichen Freude von 1838 zu Grunde.

Das Wesen der Sünde.

Kierkegaard hatte 1848 geplant, zwei Schriften zu schreiben, „die Krankheit zum Tode" und „die Heilung von Grund auf[3])". Aus Gründen, über die wir im fünften Teil Rechenschaft ablegen werden, kam er nie so weit, die zweite der beiden beabsichtigten Schriften zu schreiben, sodaß wir keine theoretische Behandlung der Gnade besitzen; dagegen haben wir in der „Krankheit zum Tode" eine zusammenfassende Darlegung des Wesens der Sünde und deren Abstufungen.

Die ganze Schrift ist an der Betrachtung orientiert, daß die Sünde ein Gegensatz nicht zur Tugend, sondern zum Glauben ist[4]). Da Glaube nun eine Willensbestimmung ist, ist es die Sünde ebenfalls. Der Christ weiß, wie der Zustand eines Menschen ist, wenn die Sünde vollkommen ausgerottet ist:

> Indem es sich zu sich selbst verhält und es selbst sein will, gründet das Selbst sich durchsichtig in der Macht, die es setzte [oder kürzer]:
>
> Glaube ist: daß das Selbst, indem es selbst ist und es selbst sein will sich selber durchsichtig gründet in Gott.

[1]) S. 40f. [2]) S. 55. [3]) VIII A 558, IX A 176.
[4]) XI 194, vgl. 128.

Dies ist das Ideal des Menschenlebens. Jede Form menschlichen Seelenlebens, die dies nicht will, ist ganz tief drinnen verzweifelt; und die Verzweiflung ist: dies Selbst, das sich durchsichtig gründet in Gott, nicht sein zu wollen. Diese Verzweiflung ist das, an dem der Mensch sich selbst verzehrt, und doch ist es ein ohnmächtiges Selbstverzehren; denn das Ewige kann nicht verzehrt werden. Die Verzweiflung ist die Krankheit zum Tode. So heißt also dies: krank sein zum Tode — nicht sterben können, doch nicht als ob Hoffnung auf Leben wäre; nein, die Hoffnungslosigkeit ist, daß selbst die letzte Hoffnung, der Tod, nicht ist[1]).

Diese ohnmächtige Verzweiflung, die darauf beruht, daß der Mensch vor Gott nicht er selbst ist, diese Krankheit zum Tode ist die Sünde in ihrem tiefsten Grunde; und gerade sie ist eine Beschaffenheit des Willens; der Christ weiß dies durch die Offenbarung; denn nicht einmal einen wahren Begriff der Sünde kann der Mensch haben, falls er ihm nicht durch die Offenbarung gegeben wird[2]).

Jeder Mensch ist verzweifelt; aber es gibt viele Grade von Verzweiflung. Das Werk selbst gibt sich kund als eine Reihe klinischer Vorlesungen über die Krankheit in ihren verschiedenen Formen und Entwicklungsphasen. Die allgemeinste Form nun für Verzweiflung ist die, in der ein Mensch ohne Geist sich in Unwissenheit darüber befindet, daß er ein Selbst hat. Jeder Schritt vorwärts in der Entwicklung der Sünde ist eine Steigerung der Verzweiflung, zugleich aber ein Schritt vorwärts zu der Stelle, an der die Genesung sich findet. Zuerst verzweifelt der Mensch darüber, daß die Welt ihm auf die eine oder andre Weise gegen den Strich gegangen ist, verzweifelt über das Irdische. Diese Verzweiflung ist eigentlich eine Art Maske, die das wahre Wesen der Verzweiflung verbirgt. Denn die wirkliche Ursache der Verzweiflung ist, daß der Mensch das Ewige verloren hat, und das weiß er noch nicht; daher glaubt er, daß die Ursache der Verzweiflung von außen kommt. Das Äußerste in dieser Richtung weisen die Menschen auf, die beinahe bis auf den Tod verwundet gewesen sind, doch ist die Wunde wieder vernarbt; in der Sprache der Verzweifelten wird das Heilung genannt. Das Nächste ist, daß der Mensch diesen Zusammenhang selber durchschauen kann, versteht, daß die Verzweiflung ihren Grund darin hat, daß er sich das Irdische so zu Herzen nimmt. Solch ein Verzweifelter, der über seine eigene Schwäche verzweifelt ist, wird verschlossen, kann seine Verschlossenheit aber auf die mannigfaltigsten Arten verbergen, z. B. durch ein rein weltliches Leben. Mit einem scheinbaren Mut tritt die Verzweiflung auf, wenn sie ohne Gott sie selbst

[1]) XI 132. [2]) XI 206, vgl. S. 211.

sein will, ihr Leiden als Anklage gegen das Dasein brauchen will. Offenbar spricht Kierkegaard hier von der Art Verzweiflung, die er durch seinen Durchbruch nach der Verlobung überwunden hatte[1]).

Gesteigert wird nun die Verzweiflung, wenn sie von dem Bewußtsein der Existenz Gottes durchdrungen wird und davon, daß Gott das Selbst dazu bringen will, es selbst zu sein, indem es durchsichtig sich gründet in ihm. Dann kommt es zum Vorschein, daß die Sünde eigentlich im Willen liegt, und daß man in jedem Augenblicke, in dem man nicht in Gott ist, damit fortfährt, im Zustand der Sünde zu sein. Über diesen sündigen Zustand aber kann wieder das Selbst verzweifeln, indem es über seine Sünde verzweifelt. Eine solche Verzweiflung, die keine Geduld oder Demut hat, sich selbst unter seiner Sünde zu demütigen, sondern in ihrem Hochmut darüber aufgebracht wird, ist nicht im Entferntesten bußfertige Reue, wie täuschend die Ähnlichkeit auch sei; sie soll und muß als Hochmut erkannt werden, der die Demütigung in der Herzenstiefe[2]) nicht ertragen kann. — Und noch einmal wird die Sünde gesteigert, wenn sie Gottes Offenbarung in Jesus Christus gegenüber gestellt wird. Dann kann sie sich in die Verzweiflung einschließen und nicht „wagen" an die Vergebung der Sünden zu glauben; im nächsten Teil werden wir zu sehen bekommen, daß Kierkegaard mit der Sünde in dieser Form den allerhärtesten Kampf führte, von Luther unterstützt in der richtigen Richtung. — Und schließlich kann die Sünde sich gegen die Offenbarung kehren und sie für Lüge erklären.

V. Lebensbeleuchtung.

Wenn ich Kierkegaards Lebensphilosophie schildern will, dann ist es mir nicht möglich, bei den philosophisch abgeklärten Gedanken stehen zu bleiben. Auch seine Grundstimmung dem Leben gegenüber, die sich in seinen Gedanken widerspiegelt, muß geschildert werden; und das wollen wir in den folgenden Abschnitten versuchen, in der Hoffnung, daß über seine Stellungnahme zum Leben Licht gebreitet wird durch die Klarlegung des rein menschlichen Gefühls vom Werte des Lebens, das mitten in seiner pessimistischen Lebensbetrachtung so charakteristisch für ihn ist; doch dann muß auch der asketische Zug, der unzweifelhaft bei ihm vorhanden war, zu seinem Recht kommen, indem dieser besonders analysiert wird, damit wir verstehen können, welche tiefliegenden Wurzeln er hatte.

[1]) S. 111 u. f. [2]) XI 219 u. f., VIII 128.

Kierkegaards humane Lebensbetrachtung.

Wir haben darauf aufmerksam gemacht, daß für Kierkegaard, selbst wenn er nicht die lutherische Grundbetrachtung hatte, daß die irdischen gegebenen Verhältnisse Gottes Schöpfungsordnung sind, der sich seine Kinder in Gehorsam unterwerfen sollen, es doch selbstverständlich war, daß der Christ in der Stellung zu bleiben hat, die ihm angewiesen ist[1]). Aber weit deutlicher tritt seine positive Stellung zum Leben mit seinem Reichtum in der Lebensstimmung hervor, die die irdischen Verhältnisse immer in der Beleuchtung des Ewigen sieht; der Glanz der Ewigkeit ist über ihnen, auch vom Christentum abgesehen; es ist da ein Bewußtsein vom Gottesbildlichen, das sich kund gibt unter der Vergänglichkeit des Staubes. Darum hat er „das Allgemeine" geliebt[2]). Auch Kierkegaard wollte durch seine Liebe zum Allgemeinen bestätigen, daß

goldne Tränen weinte niemand,
der den Glanz des Golds nicht sah. (Grundtvig.)

Und außer dem Ewigkeitsglanz, der für ihn über das Leben an sich fällt, muß man auch beachten, daß er bis zuletzt sich alle diese humanen Verhältnisse in das Christentum aufgenommen gedacht hat, sodaß sie gerade erst ihren rechten Glanz empfingen durch diese Umsetzung, durch ihre Aneignung vermöge der Doppelbewegung der Unendlichkeit. Diese beiden Gesichtspunkte für die Göttlichkeit des Irdischen sind indessen nicht scharf getrennt; da er selbst nicht ganz über die Grenze in das Christliche hineingekommen war, war sein Bewußtsein vom Glanz nach der Doppelbewegung mehr Dichtung als Erlebnis; daher verschmilzt die Schilderung davon mit dem Glanz der Ewigkeit, der an sich über dem ganzen Leben liegt. Seine Lebensstimmung tritt am reichsten hervor dem irdischen Verhältnis gegenüber, das er stets mit Vorliebe behandelt hat, dem, in welchem die Endlichkeit, sowohl nach der Meinung des Gerichtsrats Wilhelm, wie nach der des Verführers, gleichsam konzentriert war[3]), dem Erotischen.

Es wäre vielleicht der Mühe wert, einige der bewunderungswürdig feinen erotischen Schilderungen, denen der Leser in den pseudonymen Schriften, besonders in „der Wiederholung", begegnet, hervorzuheben. Vielleicht aber ist es am besten sie in ihrer Verborgenheit stehen zu lassen, sodaß sie den Leser überraschen und ihm durch ihr plötzliches Auftauchen Freude bereiten können[4]). Wie wir im zweiten Teile gesehen haben, beruht das Feine und Reine an der romantischen Liebe darauf, daß ein Bewußtsein der Ewigkeit in ihr enthalten ist; und

[1]) IX 83. [2]) VII A 126 vgl. VIII 12: „das Allgemein-Paradigmatische."
[3]) III 188, 206. [4]) S. 128 u. f.

doch haben die Dichter die Menschen betrogen, sie halten inne bei der Verlobung; und deshalb ist es ihnen so leicht, den Glanz der Ewigkeit über dem Leben zu bewahren. Im Gegensatz zu den romantischen Dichtern gehört Kierkegaard der folgenden Zeit an, sofern seine Schriften von der Ehe und deren Problemen handeln. Wir haben gesehen, wie er das Lob der Ehe singt, gerade dann, als er selbst von dieser Seite des Lebens[1]) ausgeschlossen wurde, und wie er die heilige Ehe in den Gegensatz zu dem Evangelium des Genusses stellt, das sowohl durch Don Juan wie durch den Verführer repräsentiert ist[2]). Mit einer ungeheuren Energie schärft er die Notwendigkeit ein, zur Klarheit darüber zu kommen, wie man das Sexuelle in eine christliche Lebensanschauung[3]) einordnen kann. In einem der „Augenblicke" hat er den Bannstrahl gegen das leichtsinnige Spiel mit dem Erotischen geschleudert[4]):

Es war einmal eine Zeit, da die Frau in der Vorstellung ihres Gefühls zu sich selbst sich verhielt. Ein Kummer war genug, ihr ganzes Leben fürs ganze Leben zu entscheiden; der Tod des Geliebten oder seine Untreue, das war genug, sie verstand es als Aufgabe, verloren zu sein für dieses Leben; und das gibt, wenn es folgerichtig durchgeführt werden soll, lange innere Kämpfe und Anfechtungen, das veranlaßt manch einen schmerzlichen Zusammenstoß mit der Umwelt, kurz: macht das Leben schwer. Und darum, wozu alle diese Schwierigkeiten, werde eine Schwatzbase und siehe, alle Schwierigkeiten verschwinden! Der Tod des Geliebten oder seine Untreue werden dann höchstens eine kleine Pause, ungefähr wie wenn man auf einem Ball einen Tanz überschlägt, eine halbe Stunde später tanzest du mit einem andern Kavalier, das wäre ja auch langweilig, die ganze Nacht mit einem Kavalier zu tanzen; und was die Ewigkeit anbelangt, so ist es ja zweckmäßig, daß man weiß, daß einen mehrere Kavaliere erwarten. Siehst du, alle Schwierigkeiten verschwinden, das Leben wird vergnüglich, angenehm, heiter, leicht, kurz, es ist eine herrliche Welt, in der wir leben, wenn man es nur versteht, sich richtig in sie zu schicken, — dadurch, daß man eine Schwatzbase ist.

Und dementsprechend schildert er die romantische treue Liebe, wenn sie im Stich gelassen ist[5]):

Laß uns einen Augenblick von dem sprechen, das die Menschen so sehr beschäftigt, von Liebe oder von jenem Mädchen, das nach dem Worte des Dichters „in der dunklen Zeit der Abendröte" jeden Abend am Fenster sitzt und den Geliebten erwartet, ach, während die Zeit kommt und die Zeit geht. Nun ist das längst vorbei, denn es war, so sagt der Dichter, in längst entschwundener Zeit. Das Mädchen merkte nicht, wie die Zeit kam und die Zeit ging, während sie wartete, und während die Zeit sie zeichnete. Sonst sagen wir nur, daß die Zeit geht; oh sie geht so hastig für den Glücklichen, so unbeschreiblich langsam für den Traurigen. Oder wir sagen, daß die Zeit kommt; oh, sie kommt so langsam für den Hoffenden, nur allzu schnell für den Fürchtenden. Hier aber sagt der Dichter, und vortrefflich, daß die Zeit kommt und die Zeit geht; denn er will eine Wartende beschreiben.... Aus Teilnahme mit dem wartenden Mädchen übernahm gleichsam die Zeit das, was der Treulose hätte tun sollen. Wenn dann die Zeit kam, in der er kommen

[1]) S. 128 u. f. [2]) S. 140 u. f. [3]) V B 53$_{29}$. [4]) XIV 330 u. f.
[5]) IX 294–96.

sollte, der nicht kam, dann kam die Zeit, aber er kam nicht; dann ging die Zeit wieder, bis die Zeit kam, in der es Zeit war, daß er kommen sollte, der nicht kam. Und so beschwichtigte die Zeit durch Kommen und Gehen das wartende Mädchen, bis sie, eingewiegt in diese Bewegung, in der Erwartung Ruhe fand. . . .

Ehre dieser treuen Seele! Sie hat ja auch die Ehre, die größte menschliche Ehre, daß ein Dichter sie besungen hat, nicht so wie ein Gelegenheitsdichter es für Geld tut, oder weil ein Mädchen vielleicht vornehmer Herkunft war, oder weil der Dichter sie vielleicht gekannt hat. Nein, von ihrem Namen weiß man nichts, nur von ihrer schönen Handlungsweise, die den wahren Dichter begeisterte. Laßt uns nie vergessen, daß sich selbst so in seiner Liebe treu zu bleiben, eine edle weibliche Tat ist, eine große und herrliche Handlung. Sie soll, solange noch ein Dichter auf der Welt ist, hoch in Ehren gehalten werden, trotz allen Redens von der Geschäftigkeit des häuslichen Lebens; und ist die Welt so gemein geworden, daß es keinen Dichter mehr gibt, dann soll das Geschlecht lernen, darüber zu verzweifeln, daß es keinen Dichter mehr gibt, und dann wird wiederum ein Dichter kommen, der sie in Ehren hält.

Viele Dinge haben nun Kierkegaards Aufmerksamkeit dafür geweckt, daß an den meisten Ehen weder in ästhetischer noch in religiöser Beziehung etwas ist. Seine Tagebücher sind voll von den schrecklichsten Ausfällen gegen die Ehe, die eine Folge der menschlichen Brunst ist, von der Paulus spricht; diese Betrachtung, die über die Grenze gegen das Widerliche hinausgeht, hat ihren Weg auch in die Augenblicke[1]) hineingefunden. Doch daneben können wir in den allerletzten Schriften einer Schilderung der christlichen Frau begegnen, einem Idealbilde des Frauenideals jener Zeit. Ich zitiere in Bruchstücken[2]):

Doch dir, oh Frau, dir sogar ist es ja vorbehalten, ein Bild jenes Hörers und Lesers des Wortes zu sein, der nicht vergeßlich ist. . . . [Und dann wird die Bedeutung des Schweigens für die Religiosität geschildert, und die Fähigkeit der Frau, das Schweigen in ihrem Hause zu Ehren zu bringen.] Aber dies Schweigen kannst du nicht so zu Ehren bringen, wie du z. B. nach jemandem schickst, um dir von ihm Gardinen aufhängen zu lassen; nein, soll Schweigen zu Ehren gebracht werden, dann verhält es sich zu deiner Anwesenheit oder dazu, wie du in deinem Haus, deinem Heim bist. Und wenn du dann durch deine Anwesenheit Jahr für Jahr stetig das Schweigen in deinem Haus zu Ehren gebracht hast, dann wird dies Schweigen zuletzt auch in deiner Abwesenheit da sein, ein Zeugnis von dir, schließlich, ach, eine Erinnerung an dich. . . . [Darauf wird ausgesprochen wie das, wonach eine Frau eingeschätzt wird, Häuslichkeit ist.] Nimm eine ärmliche, bürgerliche Frau — wenn in Wahrheit von ihr gesagt werden kann, sie sei häuslich, dann sei ihr Ehre; ich beuge mich gerade so tief vor ihr wie vor einer Königin. Und auf der andren Seite, falls die Königin nicht häuslich ist, dann ist sie doch nur eine mittelmäßige Madam. . . . [Und dann werden diese beiden Reihenfolgen von Gedanken in die Worte zusammengefaßt]: Aber Schweigen zu Ehren gebracht in einem Hause, das ist die Häuslichkeit der Ewigkeit.

Diese wenigen Streiflichter über Kierkegaards Behandlung des Erotischen geworfen, haben zugleich sein Verständnis für das Künst-

[1]) E. P. IX 62, 79, 86 u. f. 102, 114, 306 u. f., 337, 361, 503, XIV 265.
[2]) XII 333–337.

lerische gezeigt. Sowohl seine Schriften wie seine Tagebücher enthalten einen Reichtum selbständiger, feiner, künstlerischer Beobachtungen, so in der Anzeige des Romans „Zwei Zeitalter." Und gerade durch die reiche Kunst sind seine Schriften so einschmeichelnd. Das hat er beabsichtigt[1]):

Wenn eine Frau an einer Decke zu heiligem Gebrauch arbeitet, dann wirkt sie jede Blume, womöglich, so schön wie die liebreizenden Blumen des Feldes, jeden Stern, womöglich, so funkelnd wie das Leuchten der Nacht; dann spart sie nichts, sondern bringt das Köstlichste an, das sie besitzt, dann verkauft sie jeden andren Anspruch ans Leben, um die ununterbrochene, die günstige Zeit am Tage und in der Nacht für ihre einzige, ihre geliebte Arbeit kaufen zu können. Wenn dann aber die Decke fertig ist und angebracht, ihrer heiligen Bestimmung gemäß, dann wird sie so innerlich betrübt, wenn jemand fehl sehen könnte und auf ihre Kunst sehen, anstatt auf die Bedeutung der Decke, oder wenn er fehl sähe und sähe einen Mangel anstatt der Bedeutung der Decke. Denn die heilige Bedeutung konnte sie nicht mit in die Decke hineinwirken; sie konnte sie nicht als noch eine Zierde mehr darauf nähen. Diese Bedeutung liegt nämlich im Beschauer und im Verständnis des Beschauers, wenn er in der unendlichen Ferne des Getrenntseins die Näherin und das Ihrige über sich selbst und seinem eignen Selbst vergessen hat. Es war zulässig, es war schicklich, es war eine Pflicht, es war eine liebe Pflicht, es war für die Näherin der Höhepunkt der Freude alles zu tun, um das Ihrige zu tun; aber es wäre ein Vergehen gegen Gott, ein kränkendes Mißverständnis mit Hinsicht auf die arme Näherin, wenn jemand fehlgesehen hätte und sähe das, was nur mit dabei ist, um übersehen zu werden, das, was nur mit dabei sein kann — nicht, um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, sondern im Gegenteil, damit das Fehlen davon die Aufmerksamkeit nicht störend auf sich ziehen soll.

Gehen wir nunmehr dazu über, sein Verhältnis zur Natur zu veranschaulichen, dann entdecken wir, daß zu dem Manne, der in der großen Einsamkeit des „Geierwaldes" Ruhe suchte, die Natur so sprach, daß man über den Reichtum erstaunt ist. Von seiner frühsten Jugend an war er während verschiedener Landaufenthalte als Fußgänger, Reiter und Fischer mit der Natur vertraut geworden[2]). Namentlich die drei letzten Reden darüber, wie der Christ in der Natur vom Vogel und von der Lilie Schweigen, Gehorsam und Freude weit reicher und tiefer als der Dichter lernt, sind wunderbar in ihrer Freude an der Natur[3]). Und doch weiß er, daß die Natur, wenn ihre Sprache nicht durch das christliche Gottesverhältnis im Beschauer erklärt wird, gerade die tiefe Sehnsucht erweckt, sie aber nicht stillt; sie ruft die Wehmut des Lebens hervor[4]):

Wenn der Wanderer von den vielbegangenen, lärmenden Wegen an die stillen Stätten kommt, dann ist es ihm, als müßte er mit sich selbst sprechen, als müßte er sagen, was in der Tiefe der Seele verborgen liegt; ihm ist, der Er-

[1]) VIII 117. [2]) Troels Lund: Et Liv Seite 27. [3]) XI 11 u. f.
[4]) VIII 130, VII A 134 vgl. VIII 288.

klärung des Dichters zufolge, als ob etwas Unnennbares sich aus seinem Innersten hervordrängen wollte, jenes Unsägliche, für das die Sprache doch keinen Ausdruck hat; denn selbst Sehnsucht ist ja doch nicht das Unsägliche selbst, sie eilt ihm nur nach. Was aber die Stille bedeutet, was die Umgebung mit dieser Stille sagen will: das gerade ist ja das Unsägliche. [Und dann wird der Wald und die Wolken, und der Wind und das Meer, und der Himmel und das Rieseln des Baches im Verhältnis zum Unsäglichen betrachtet.] Und das Meer hat wie der Weise an sich selber genug, sowohl wenn es daliegt wie ein Kind und sich mit sanftem Kräuseln an sich selber freut, dem Kinde gleich, das mit seinem Munde spielt, oder wenn es zur Mittagsstunde daliegt wie ein genießender Denker im Halbschlummer, und sich nach allem umschaut, oder wenn es in der Nacht tief über sein eignes Wesen nachgrübelt, sowohl wenn es in tiefer Hinterlist, um zu beobachten, sich selbst zu nichts macht, als wenn es rast in Leidenschaft; das Meer hat den tiefen Grund, es weiß wohl, was es weiß, das weiß immer der, der den tiefen Grund hat, es hat aber keinen Mitwisser.

Seine Stellung zum Lebensberuf ist vielleicht das am wenigsten Positive. Auf jeden Fall hat der Umstand, daß Christus keine der gewöhnlichen Brotarbeiten verrichtete, ihn zeitig dazu gebracht, es als Höhepunkt des Lebens anzusehen, in der Beziehung wie Christus zu leben[1]), falls man den Glauben hätte; und das ist wohl einer der Gründe zu den Ausfällen gegen den „Broterwerb" und zu dem mehr und mehr Asketischen, welches seinen Gedankengang kennzeichnet[2]). Und doch kann man nicht sagen, daß er keine Bewunderung für die menschliche Arbeit gehabt hätte. Nicht nur vor dem Wissenschaftlichen hat er Achtung gehabt; auf dem Gebiet hat er z. B. immer eine tiefe Bewunderung für Madvig[3]) gehegt; sondern auch für jede andre Arbeit. In der allerletzten, zu seinen Lebzeiten ungedruckten Schrift ist ein Zusammenhang, wodurch er nachweist, wie geredet werden sollte, wenn von der Arbeit christlich geredet werden sollte[4]):

Du wirst doch sicher auch so der Wahrheit weit näher kommen, als du es bist, wenn du einmal die Sache umgekehrt betrachtest, daß die Arbeit nicht Mühe und Beschwerde ist, von denen man am liebsten befreit sein möchte, sondern daß Gott dem Menschen vielmehr eingeräumt hat, arbeiten zu können, um ihm ein Vergnügen zu gönnen, ein Selbständigkeitsgefühl, das durch den Schweiß des Angesichtes nicht zu teuer erkauft werden kann; denn ob man schwitzt oder nicht schwitzt, kann doch nicht den Ausschlag geben; jemand der tanzt, schwitzt ja auch, darum nennt man das Tanzen nicht Arbeit, Mühe und Beschwerde. Dies ist das göttliche Verständnis der Arbeit, – und dann ist man ungemein weit davon entfernt, über den Schweiß des Angesichtes zu klagen. Nimm ein Kind und seine Eltern im Verhältnis zu ihm. Der kleine Ludwig wird jeden Tag in seinem Kinderwagen spazieren gefahren, ein Vergnügen, das gewöhnlich eine Stunde dauert; und daß es ein Vergnügen ist, versteht der kleine Ludwig gut. Und doch hat die Mutter etwas Neues herausgefunden, das den kleinen Ludwig noch mehr

[1]) IV A 62, IV 223. [2]) Der Übergang X_2 A 14. E. P. VII 300, IX 313.
[3]) V B 85_2 VI B 133. Seite 221, XIII 421, VIII 542, VII A 54.
[4]) XII 454.

vergnügen wird: ob er wohl nicht selbst den Wagen ziehen könnte? Und er kann es! Wie? Er kann es! Ja, sieh Tante, der kleine Ludwig kann selbst den Wagen ziehen. Laßt uns nun Menschen sein, nicht das Kind stören! Denn wir wissen ja wohl, daß der kleine Ludwig es nicht kann, daß es eigentlich die Mutter ist, die den Wagen zieht, daß sie nur, um ihn recht zu vergnügen, dies Spiel spielt, daß der kleine Ludwig es selber kann. Und er, er pustet und stöhnt. Schwitzt er vielleicht nicht? Doch, wahrhaftig, er schwitzt. Der Schweiß steht auf seiner Stirn, im Schweiße seines Angesichtes zieht er den Wagen – aber sein Gesicht ist freudestrahlend, freudetrunken, könnte man sagen, und wird es wenn möglich noch mehr, jedesmal wenn die Tante sagt: nein sieh, der kleine Ludwig kann es selbst. Das war ein Vergnügen ohnegleichen. Das Schwitzen? Nein, das Selberkönnen.

Seine positive Lebensanschauung tritt auch in dem folgenden Gebet aus der „Einübung im Christentum" hervor[1]).

Wir beten für die, die erlebten, was irdisch dieses irdischen Lebens schönste Bedeutung ist, für die, die in Liebe einander fanden, wir beten für die Liebenden, daß sie einander nicht mehr geloben möchten, als sie halten können, und selbst wenn sie es halten könnten, dann bitten wir dich, daß sie einander nicht zu viel in Liebe geloben möchten, damit diese ihre Liebe ihnen nicht zum Hindernis werden möchte darin, daß du sie zu dir ziehen kannst, daß sie ihnen vielmehr dazu behilflich sein möge. Wir bitten für den Mann, daß sein bedeutungsvolles Wirken, wenn er so im Leben gestellt ist, oder seine geschäftige Tätigkeit, oder sein beschwerliches Arbeiten ihn dich nicht vergessen lassen möge, sondern daß er in seinem Wirken, in seiner Tätigkeit, in seiner Arbeit sich mehr und mehr zu dir gezogen fühle. Wir bitten für die Hausfrau, der das stillere Leben angewiesen wurde, fern von den Zerstreuungen und dem Lärm der Welt, daß sie bei ihrem liebreichen Wirken im Hause im tiefsten Sinne Sammlung bewahren möge, indem sie sich mehr und mehr zu dir hingezogen fühlt.

Auch über die bedeutungsvolle Arbeit des Regierens hat Kierkegaard bei seinen Audienzen bei König Christian VIII.[2]) Gelegenheit gefunden, sich auszusprechen. Er sollte, sagte der stockkonservative Kierkegaard, ganz anders regieren, er solle z. B. nicht mit Krethi und Plethi über seine Regierungshandlungen sprechen, um sie zu verteidigen und zu erklären, sondern sich eine eigens dazu eingerichtete Schwerhörigkeit anschaffen, um das Volk verstehen zu lassen, daß es Dinge gibt, über die man mit der Majestät nicht spricht.

Auf der andren Seite ist bei Kierkegaard mit all' seinem Konservatismus ein wunderbares Verständnis für den gewöhnlichen Menschen entwickelt, mit dem er zu sprechen verstand, weil er sich in die verschiedensten Naturen hineinfühlen konnte. Seinen kleinen Neffen konnte er auf dem Wege zur Schule über alle Maßen entzücken, indem er mit ihm über die Möglichkeit phantasierte, daß die Schule abgebrannt sein könnte[3]). Gerade mit den ganz rein Einfältigen konnte er am besten auskommen. Darum tat es ihm auch so weh, daß der gemeine Mann,

[1]) XII 237 u. f. [2]) X1 A 42. [3]) Troels Lund. Et Liv, Seite 219.

der ihn sonst mit treuherziger Ehrerbietung betrachtet hatte, jetzt nur verstand, daß er jemand war, den man ins Lächerliche ziehen konnte. Und doch faßte es Kierkegaard so auf, daß er bei aller Passivität, für die er verschrien war, zu seiner Zeit derjenige war, der durch seinen Angriff auf den Corsaren gerade da eingegriffen hatte, wo die Krebsgeschwulst war. Und seine ganze Wirksamkeit war ihm ein von Gott anvertrauter Beruf.

Kierkegaards Auffassung des Berufes hatte jedoch zwei Eigentümlichkeiten. Die eine ist die Gemütsruhe, mit der man ihn verläßt, wenn die Stunde da ist. In einer erbaulichen Rede spricht er von dem, der die Macht hat, sodaß der innere Mensch ihm die Bestätigung gibt, daß er sie von Gott hat[1]):

Dann freut er sich daran, daß ihm jedes Vorhaben glückt, dann sehnt er sich danach, das Ziel seines Strebens zu erreichen, doch noch mehr freut er sich doch an Gott, und noch mehr sehnt er sich nach dem Augenblick, in dem er sich mit Gott darüber freuen können wird, daß es glückte. Dann umfaßt seine Seele die ganze Welt, und seine Pläne gehen weit über die Lande, wenn es aber in der Stille der Nacht heißt: „Tue Rechenschaft von deinem Haushalten" Luk. 16, 2, dann weiß er, was dieser Befehl zu bedeuten hat *[nämlich Tod und Gericht]*, er weiß, wo er seine Abrechnung liegen hat, und ob auch gleich Mängel darin sind, verläßt er doch zuversichtlich die Welt der Gedanken und Verrichtungen, in der er doch nicht so seine Seele hatte, verläßt die künstlich verwickelte und weit ausgedehnte Arbeit, die ihm Tag für Tag eine Veranlassung der Bekräftigung des inneren Menschen gewesen war.

Und etwas Andres hängt damit zusammen. Wie positiv auch sein Verhältnis zum Leben war, eines gibt es, zu dem er, namentlich nach dem Streit mit dem Corsaren, in dem denkbar losesten Verhältnis steht: zu der Ehre vor den Menschen. Wenn wir uns der beiden Abschnitte erinnern aus der Rede der Erinnerung mit dem Zwiespältigen und dem, der in Wahrheit nur Eines[2]) wollte, dann wird es uns klar, daß in den beiden Abschnitten das rein positive Verhältnis zu den Aufgaben des Lebens und ein vollständig gleichgiltiges Verhältnis zur Nachrede der Menschen auf einmal ausgedrückt sind. Diese Gleichgiltigkeit, die oft an Verachtung grenzt, hat ihre tiefste Begründung im Kreuze Christi; an ihm ist ja doch keine Ungeschicklichkeit von Gottes Seite schuld; nein, es wurde ein Verhältnis des Gegensatzes zwischen Gott und Menschen festgestellt, auf jeden Fall, wenn die Menschen Menge wurden.

Kierkegaards eigenartiges Verhältnis zum nationalen und sozialen Leben werden wir am besten im nächsten Band behandeln können, da wir es in einem größeren Zusammenhang betrachten müssen.

[1]) III 307. [2]) VIII 185, 192, s. S. 294.

Das Asketische an Kierkegaard.

Auf mancherlei Art haben wir gesehen, daß Kierkegaards Grundgedanken keine Askese enthalten; und ebensowenig macht seine Grundstimmung dem Leben gegenüber den Eindruck eines negativen Verhältnisses zu seinen Werten. Das tritt vielleicht am deutlichsten im Schlußgebet der „Einübung im Christentum" hervor, die ja gerade eine der letzten Schriften ist. Auch die „Krankheit zum Tode" beweist dies durch die Aussage darüber, daß konkret werden die Aufgabe ist[1]). Trotzdem kann es nicht geleugnet werden, daß sich mit seiner Anschauung des Christentums mehr und mehr die Auffassung verkettete, daß das Verhältnis des Christen zur Welt doch auf jeden Fall negativ genannt werden muß. Für uns ist es von größter Wichtigkeit, Einsicht darin zu gewinnen, worauf dies beruht. Wir werden dann so gut wie überall sehen, daß das Asketische bei ihm mit Schwierigkeiten zusammenhängt, über die wir andern leicht hinwegkommen, in denen Kierkegaard aber stecken geblieben ist. Insoweit als das Asketische in Verbindung steht mit einer Einseitigkeit in seinen Grundgedanken, haben wir es behandelt. Es hat aber sicher auch einen ganz persönlichen Grund. Er wußte ganz genau, daß die Aufgabe eine Synthese des Endlichen und Unendlichen war[2]); aber diese Aufgabe konnte als etwas ganz besonders Quälendes vor ihm dastehen[3]), so ähnlich als ob man einen Pegasus mit einer alten ausgedienten Mähre zusammenspannt, ein Gleichnis, das an Platon erinnert. Es ist auch so schwer, religiöse Gewißheit in endlichen Fragen zu bekommen, und religiöse Gewißheit muß man haben[4]).

Der asketische Zug steht nun näher in Verbindung mit den Kämpfen, die ihn selbst außerhalb des Lebens stehen ließen. Von Geburt an war er eine Ausnahme, die durch große Leiden in eine allesumfassende Resignation hineingeführt wurde, und er konnte daraus nicht ins Leben zurückfinden; er konnte nur das preisen, von dem er ausgeschlossen war; er war dem Leben zur linken Hand angetraut. Er wußte selbst, daß dies seinen Grund in dem hatte, was er den Pfahl im Fleisch nannte, und in das einzudringen für uns nicht möglich ist. Am Ostersonnabend 1848 glaubte er, daß es ihm geglückt sei, hindurchzudringen: „Mein ganzes Wesen ist verändert. Ich kann sprechen." Doch das hielt nicht sehr viele Tage an; dann zeigte es sich, daß der Grundschade nicht behoben werden konnte. Aus dieser Zeit der Enttäuschung gibt es eine merkwürdige Aufzeichnung über die Vergebung der Sünden[5]). Das Wichtigste an der Vergebung der Sünden ist, zu welchem Zustand man nach der Vergebung zurückkehrt.

[1]) XII 237, XI 143. [2]) XI 143–45 [3]) VI A 102.
[4]) VII A 126 Ende VII_2 B S. 46. [5]) VIII A 663 vgl. 673, 675, 645.

Ich nehme also an, daß jemand den ungeheuren Mut des Glaubens gehabt hat, in Wahrheit zu glauben, daß Gott seine Sünde buchstäblich vergessen hat – ein Mut, der vielleicht nicht bei zehn in einer Generation gefunden wird, dieser wahnsinnige Mut: nachdem man eine entwickelte Vorstellung von Gott hat, dann dies zu glauben, daß Gott buchstäblich vergessen kann. . . .

Doch nehme ich es also an. Was dann? Nun ist also alles vergessen. Er ist wie ein neuer Mensch. Aber hinterläßt es denn gar keine Spur? Das heißt: sollte es möglich sein, daß ein Mensch nun dahin kommen könnte, mit der Sorglosigkeit eines Jünglings zu leben! Unmöglich! . . . Wie sollte es möglich sein, daß der, der an die Vergebung seiner Sünden geglaubt hat, nun jung genug sein sollte, um sich erotisch zu verlieben.

Diesen im letzten Satz zugespitzten Ausspruch zu verstehen, ist ja nicht so leicht für Menschen, die keinen Kampf auf Leben und Tod mit der Sünde durchmachen, sodaß dieser Kampf der wirklichste Inhalt ihres Lebens ist. Am leichtesten ist dieser Satz zu verstehen, wenn man annimmt, daß der, der ihn schrieb, den einen oder andern sexuellen Seelenschaden gehabt hat, der diese Seite des Lebens so tief für ihn vergiftete, daß er nur durch ein vollkommenes Fortätzen dieser Seite seines Seelenlebens Heilung dafür erlangen konnte. Und ehe das nicht geschehen war, konnte er keinen Freimut gewinnen daran, wie er sagt, zu glauben, daß Gott buchstäblich vergessen könnte. Er selbst durfte nämlich nicht vergessen. Wenn sich dieses nun so verhält, dann entsteht in diesem Zusammenhang wieder eine Frage. Es gibt solche Ausnahmen. Wie sollen sie sich zu der lutherischen Lehre von der Vergebung der Sünden verhalten? Ist etwas Gesundes in dem Gefühl, daß die Vergebung der Sünden und der Sieg über das, was das Gemüt mit Schrecken erfüllt, zusammengehören? Oder soll man gerade den vollkommenen Freimut besitzen, während „der Pfahl noch da ist"? In diesem Falle ist die ganze Kirche pharisäisch, wenn sie eine gewisse Durchschnittsmoral bei allen ihren Gliedern voraussetzt. Doch kann sie anders? Es hat den Anschein, als ob es Menschen gebe, die auf einer so niedrigen Stufe stehen, daß das Christentum sie nicht erfassen kann, ohne daß sie, vom menschlichen Gesichtspunkt aus betrachtet, zerbrechen. Steht nicht Kierkegaards Schwierigkeit, die „Wiederholung" zu erleben, in Verbindung mit etwas in dieser Richtung[1])? Und erklärt das nicht den asketischen Zug in der Auffassung des Sexuellen[2])?

Demnächst hängt das Asketische mit Gedanken zusammen, die auftauchten unter dem Einfluß des Zusammenstoßes mit dem Corsaren. Für ihn war der Angriff auf den Corsar eine Handlung, zu der er christlich verpflichtet war; doch isolierte sie ihn von den Großen wie den Kleinen in der menschlichen Gemeinschaft. Dies verdichtete sich bei ihm zu

[1]) Siehe noch das Wichtige VI 447, vgl. S. 213, 222. [2]) V A 14.

einem Verständnis dessen, daß der Gegensatz zwischen Gott und der Welt, den er im Innern vertieft hatte, sich auch im Äußern zeigen mußte; es folgte ja ganz einfach aus Christi Kreuz. Sein Tod war ja doch nicht durch eine Ungeschicklichkeit Gottes verschuldet, als ob er z. B. seinen Sohn zur allerunglücklichsten Zeit gesandt hätte. Das Kreuz ist ein ewiges Symbol, das den Gegensatz zwischen Gott und der Welt ausspricht. Das wird mit tiefer Innerlichkeit an mehreren Stellen der langen Beichtrede[1]), die in erster Linie seine Auseinandersetzung mit sich selber ist, gesagt. Wenn nun aber der Gegensatz zwischen Gott und der Welt so groß ist, dann entsteht ein ethisches Problem, auf das Kierkegaard gestarrt hat; und in dem Umstand, daß andere darauf nicht gekommen waren, hat er sicher einen Beweis dafür gesehen, daß das Christentum nicht besonders viel für sie bedeutete. Es gibt eine Gemeinsamkeit mit den Menschen, eine Solidarität, die man haben muß, um das Leben in der menschlichen Gesellschaft leben zu können; aber wie ist diese Solidarität möglich, wenn der Gegensatz zwischen Gott und der Welt besteht, der durch Christi Kreuz verkündet ist. Nun spitzt das Problem sich für Kierkegaard zu durch seine Leidenschaft für Folgerichtigkeit, die ihn hier dazu gebracht hat, nicht wagen zu können; dies sieht man ja bereits so deutlich bei der Verlobung; er hat lieber den Knoten zerhauen wollen, indem er sich mit der Welt nicht einließ, als es zu wagen, sich in irgend eine Solidarität mit ihr einzulassen, und dadurch ununterbrochene Zusammenstöße und Kompromisse[2]) zu riskieren. Es ist offenbar, daß, falls man nicht wagt, solidarisch mit den Menschen zu sein, ein negatives Verhältnis zur Welt entsteht, ob man will oder nicht. Aber das Problem! Das kann um so weniger übersprungen werden, nachdem wir dessen Zusammenhang mit Kierkegaards Lebenstragödie gesehen haben. Für ihn spitzte sich das Ganze noch mehr zu auf Grund seiner absolut konservativen Anschauung der bestehenden Lebensordnung, die in den schärfsten Widerstreit kam mit dem Übergang zur Stimmenmehrheit[3]).

Es gibt eine Lebensanschauung, die meint, daß wo die Menge ist, auch die Wahrheit ist, daß es ein Drang der Wahrheit selbst ist, daß sie auch die Menge für sich haben muß. Es gibt eine andre Lebensanschauung, die meint, daß überall wo „Menge" ist, die Unwahrheit ist. . . .

Ja, so stark war Kierkegaards Überzeugung davon, daß es Gottlosigkeit sei, zu glauben, daß der Menge die Wahrheit eignete, daß eine seiner schwersten Anklagen gegen Mynster die war, daß er Bischof Monrad[4]) weihte.

[1]) VIII 161, 189. [2]) X2 A 508. [3]) XIII 592–97.

[4]) X2 A 237. Ditlev Gothard Monrad, Pfarrer und liberaler Politiker, wurde im Revolutionsjahr 1848 Kultusminister und ist Verfasser des Entwurfs zur neuen

Ferner steht das Asketische bei Kierkegaard in Verbindung mit seinem Verständnis dafür, daß das Heroische für das Christentum wesentlich ist. Dieses Verständnis ist es, das so stark wirkt und seiner Polemik Nachdruck gibt. Aber es gibt eine recht naheliegende Verwechslung des Heroischen und des Asketischen[1]):

Gott – Welt. Wenn zwei Menschen Nüsse zusammen äßen und der eine nichts weiter als die Schale möchte, und der andre nur den Kern: dann muß man von ihnen sagen, daß sie gut zusammen passen. So passen Gott und die Welt auch zueinander. Das, was die Welt verachtet, fortwirft, mißachtet: die Geopferten, die Kerne, gerade darauf legt Gott einen unendlichen Wert, sammelt sie mit größerem Eifer als die Welt das, was sie mit größter Leidenschaft liebt.

Doch deutet dies nicht wieder auf eine Schwierigkeit, die uns allen gemeinsam ist? Ist es uns nicht eine Lebensbedingung, Platz für das Heroische zu schaffen? Daß auch andere ein Verständnis dafür haben, kann man bei James sehen in dem Abschnitt[2]), in dem er überlegt, daß das Aufhören der Kriege, welches man ja wünschen muß, einem eine Entbehrung hinterläßt, nämlich die des Heroischen. Er stellt da die Frage, ob das moderne Leben keine Durchbruchspunkte für das Heroische in sich birgt; und er antwortet: doch, die modernen sozialen Verhältnisse stellen eine Forderung an das Heroische in der Form einer freiwillig angenommenen Armut. Nun scheint es mir so, als ob sich bei dem Eindringen des Asketischen in Kierkegaards Vorstellungsleben auch ein absoluter Denkfehler geltend machte. Seine Rede von der Doppelbewegung der Unendlichkeit und von der Resignation als erstem Teile dieser Bewegung, enthält die Forderung der Entthronung des Relativen; und eine Entthronung muß wohl eine Wertverringerung sein. Diese letzte Wendung des Gedankens ist so selbstverständlich, aber nichts desto weniger falsch. Laß es einen jungen Mann geben, für den Geld bislang der einzige Wert des Lebens gewesen ist. Eine tiefgehende Liebe wird das Geld entthronen, aber vielleicht erhält es durch diese Entthronung mehr Wert als vorher: er kann mit Hilfe des Geldes Blumen auf ihren Weg streuen.

Würde man zu der naheliegenden Behauptung kommen, Kierkegaards Fehler sei, daß er nicht genügend Ehrerbietung für das Heroische im täglichen Leben hatte, dann ist gewiß Wahrheit darin; aber auf jeden Fall hat er sich dies einmal selbst gesagt, nämlich in der Predigt gegen die Feigheit; die eine Form der Feigheit besteht nach ihm ge-

---

dänischen Verfassung von 1849. 1849 weihte ihn Mynster, nachdem er von der Regierung zum Bischof von Laaland-Falster ernannt war. Er ist der dänische Premierminister zur Zeit des Kriegs 1864 gewesen und als Bischof von Laaland-Falster 1887 gestorben.

[1]) XIV 236. [2]) Varieties of religious experience 363 u. f.

rade darin, das Heroische nur zu wollen, wenn es die eigene oder die Bewunderung anderer erweckt; eine andre Form der Feigheit ist, schlechter zu erscheinen als man ist[1]).

Aber zusammen mit all' diesem wirkt die Einsicht, daß das Christentum des Neuen Testamentes bei weitem negativer in seinem Verhältnis zu den Kulturwerten ist als das „Christentum" unserer Zeit. Diese Tatsache, die später von Feuerbach, Strauß und Naumann hervorgehoben ist, tritt namentlich in den Aussprüchen Christi über Reichtum und Recht hervor. Kierkegaard hatte dies gesehen, bevor Europa anfing, Untersuchungen darüber anzustellen; und er war ehrlich genug, es einzuräumen. Darum geht seine Behauptung darauf hinaus, daß das Christentum des Neuen Testamentes nicht mehr da ist. Viele jetztlebende Christen würden ihm antworten: es ist wahr; aber in der Negativität dem Leben gegenüber, welches das Christentum zu Christi und der Apostel Zeit hatte, soll es auch nicht da sein, unter anderm aus dem Grunde, daß man damals glaubte, daß der Untergang der Welt nahe bevorstehend wäre. Kierkegaard läßt sich nun nicht auf einen Streit über die Auslegungspolemik ein, sondern sagt kategorisch[2]):

Es ist nur allzu leicht die Forderung zu verstehen, die enthalten ist in Gottes Wort „du sollst all dein Hab und Gut den Armen geben", „so dir jemand einen Streich gibt auf den rechten Backen, dem biete den andren auch dar", „und so jemand deinen Rock nehmen will, dem lasse auch den Mantel", „seid allzeit fröhlich", „achtet es eitel Freude, wenn ihr in mancherlei Anfechtung fallet", usw. Alles ist genau so leicht zu verstehen wie die Bemerkung „es ist schönes Wetter heute," eine Bemerkung, die nur auf eine Art schwer verständlich werden könnte, wenn nämlich eine Literatur entstände, um sie zu erklären.

Die Bibelauslegung der Mittelmäßigkeit

legt aus, und legt Christi Wort so lange aus, bis sie ihr Eigenes daraus erhält, das Geistlose, (das Triviale) — und nun, nachdem sie alle Schwierigkeiten entfernt hat, ist sie beruhigt und beruft sich auf Christi Wort!

Es entgeht der Mittelmäßigkeit vollkommen, daß hiermit eine neue Schwierigkeit hervorgebracht wird, die Schwierigkeit, wohl eine der lächerlichsten, die sich zu denken möglich ist: daß Gott sich gebären lassen sollte, daß „die Wahrheit zur Welt gekommen sein sollte" — um triviale Bemerkungen zu machen; und gleicherweise eine neue Schwierigkeit: wie man erklärt, daß Christus dann gekreuzigt werden konnte; denn Todesstrafe scheint in dieser Welt der Trivialität nicht darauf gesetzt zu sein, triviale Bemerkungen zu machen.

Um etwa über Kierkegaard hinauszukommen, muß man also notwendig dies Problem lösen. Und zugleich muß man das Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament bestimmen[3]).

Außerdem aber ist auch offenbar, daß das Asketische in Verbindung steht mit der Bekämpfung des hegelischen Kulturpantheismus.

[1]) V 137 u. f. [2]) XII 323, XIV 235. [3]) IV A 143 und viele Stellen über Christentum-Judentum.

Hatte Hegel Kultur und Religion einander decken lassen, wie das Äußere das Innere, so hatte Kierkegaard die Aufgabe, Platz zu schaffen für die selbständige Innerlichkeit der Religion. Bei der Lösung dieser Aufgabe ist Kierkegaard ängstlich bemüht gewesen, die Entsagung der Welt im Äußeren nicht zu fordern; doch merkt man überall die Sympathie für die Klosterbewegung; und es kann nicht geleugnet werden, daß über seinen Schilderungen oft etwas liegt, das ihn in die Nähe dessen bringt, von dem Hegel durch sein Kulturchristentum Abstand nehmen wollte. Hegel bezeichnet es als „das unglückliche Bewußtsein", und schildert, wie die Welt für „das unglückliche Bewußtsein" in zwei Teile zerfällt, die einander fremd sind; der eine ist das Ewige, das Unveränderliche, als das Wesentliche; der andre ist das Vielfältige als das Unwesentliche. Das Bewußtsein selbst gehört zum Veränderlichen, aber es hat zugleich das Bewußtsein vom Unveränderlichen als dem Wesen des Daseins; und darum arbeitet es, um sich von dem Veränderlichen zu befreien, zu dem es gehört, also von sich selbst; und während dieser Arbeit hat es seine Wirklichkeit in einer unwesentlichen Welt, und das Wesentliche ist für es etwas, das sich in der allgemeinen wirklichen Welt nicht findet. Aber im selben Grad wie sich Kierkegaard durch den Gegensatz zu Hegel der Struktur des unglücklichen Bewußtseins nähert, im selben Grad gebietet er dem Christen in der Welt zu bleiben, jedoch mit dem Bewußtsein ihrer Unwesentlichkeit; und dann wird, trotz allem, die ganze irdische Wirksamkeit eines Menschen zu einer Sinnlosigkeit[1]).

Und diese Eigentümlichkeit bei Kierkegaard steht wieder in Verbindung mit einem andern Gegensatz zwischen ihm und Hegel. Wenn die ethischen Denker in zwei Lager geteilt gewesen sind, von denen das eine die Gesinnung als das ethisch Wesentliche betonte, während das andre den ethischen Zweck betonte, dann ist Kierkegaard aus Interesse für die Reinheit des Ethischen mit ungeheurer Entschiedenheit Gesinnungsethiker; alles andre ist eine Profanierung des Ethischen. Also ist das ethisch Wichtige nicht, was man ausrichtet, sondern was man in Gehorsamkeit gegen Gott wollte, ob man die Reinheit des Herzens hatte, die darin besteht, nur Eines zu wollen. Wird das Ausrichten oder das Siegen[2]) betont, dann kommt man ungemein leicht zu dem Gedanken, etwas durch unethische Mittel auszurichten. Dies muß man einsehen, um Kierkegaards heftige Polemik gegen das Ausrichten überhaupt zu verstehen.

Alles dies zusammen erklärt das Asketische bei Kierkegaard, doch

[1]) Siehe E. Geismar, Prinzipielle Synspunkter ved Bedömmelsen af Kierkegaards Kristendom i Studenterhjemmets Julebog 1913.

[2]) VIII 164 u. f. 188–196, VII2 B S. 51.

es erklärt es auf eine solche Art, daß man vorläufig andres zu tun bekommt, als sich ihm gegenüber, dessen Größe darin bestand, daß er die Schwierigkeiten fühlte, überlegen zu fühlen. Und etwas Ähnliches gilt auch im Hinblick auf die dogmatischen Probleme, die an der asketischen Auffassung des Christentums mitwirkten.

Dies gilt nur indirekt der Unerschütterlichkeit, mit der er an der orthodoxen Christologie, der Lehre des Athanasius vom Gottmenschen, festhielt. Sollte ein Sinn sein in der Versöhnung zwischen Vernunft und Offenbarung, die Martensen proklamierte, dann müßte man Kierkegaard erklären, wie diese Lehre vom Gottmenschen auf eine andre Weise denn als paradox aufzufassen wäre. Es ist offenbar, daß eine Kreuzigung der Vernunft, die die Paradoxie des Christentums zugleich einsieht und festhält, leicht zu einem Verzicht auf das Menschliche auch auf andren Gebieten führt. Darum nützt es aber auch nichts, sich darauf zu beschränken, Kierkegaard anzugreifen; die Tragödie seines Lebens gibt auch der Forderung einer Revision des Dogmas Nachdruck; es unmerklich und durch Verschiebungen in der Bedeutung der Worte abzuschaffen, dagegen hat Kierkegaard mit Recht protestiert.

Dagegen hat das Dogma der ewigen Verdammnis sicher eine direkte Rolle bei der Entwicklung des Asketischen bei Kierkegaard gespielt. In „Taten der Liebe" finden sich zwei Abschnitte, in denen Kierkegaard sich ausspricht über etwas von dem, das das Tiefste in seiner Auffassung des Christentums ist[1]). „Die Liebe glaubt alles und wird doch nie betrogen". „Die Liebe hofft alles und wird doch nie zu Schanden." Wenn nun diese Gedanken in ihrer äußersten Konsequenz durchgeführt werden, dann muß das Resultat ja die Apokatastasis werden. Man muß die schließliche Erlösung aller annehmen, denn sonst würde die treue Liebe ja in der Ewigkeit zu Schanden. Diese Folge hat Kierkegaard in Wirklichkeit gefühlsmäßig gezogen; das wird deutlich aus vielen Tagebuchaufzeichnungen[2]). Es ist ihm leichter gewesen zu glauben, daß jeder andre selig werden könnte, als er selbst[3]).

Ich mache mich nicht besser als andre. Und darum ist es nicht wahr, was der alte Bischof /*Mynster*/ einmal zu mir sagte, daß ich spräche, als ob die andern zur Hölle führen; nein, wenn überhaupt die Rede davon sein kann, daß ich davon spreche, zur Hölle zu fahren, dann spreche ich so: fahren die andern zur Hölle, dann fahre ich mit. Aber das glaube ich nicht, ich glaube im Gegenteil, daß wir alle selig werden, ich mit, etwas, das meine tiefste Verwunderung erregt.

Aber er hat dies wie eine Sünde gefühlt; er sollte sein Gemüt unter dem Gedanken an die ewige Verdammnis beugen, um auch in der Hinsicht seinen Willen mit dem Gottes eins sein zu lassen; die

[1]) IX 216–234. 235–251. [2]) X_2 A 44 E. P. VIII 87, IX 362, 410.
[3]) VII 337, IV 151 u. f., IX 210.

Sympathie der Liebe aber und der Schrecken der Verdammnis sind die äußersten Leiden[1]) des Paradoxen gewesen. Ist es sonderbar, daß man, indem man sich selbst in den Gehorsam hineinzwängt, die Vorstellung von Gottes unmenschlicher Grausamkeit erhält, die einem mit so furchtbarer Intensität in den späteren Tagebüchern begegnet?

Und das Notwendige in dieser Entwicklung wird noch durchsichtiger, wenn man sich darein versetzt, wie er den Gehorsam hat leisten können, zu welchem Gedanken er Zuflucht hat suchen müssen, um dem Ganzen einen Sinn zu verschaffen. Untersucht man die Abschnitte in „Taten der Liebe", dann zeigt es sich, daß Kierkegaard sich hilft, indem er scharf zwischen Liebe und Besitz unterscheidet: wenn nur die Liebe bleibt, dann wird man in aller Ewigkeit nicht zu Schanden, selbst wenn der Besitz nicht da ist. Wollen wir diesen geschraubten Gedanken verstehen, dann ist sein Ursprung deutlich genug. Im Verhältnis zu Regine hatte Kierkegaard erlebt, daß die Liebe unverändert bestehen blieb, während der Besitz ausgeschlossen war. Und die Notwendigkeit, jedes Verhältnis hier auf Erden zu ihr entbehren zu müssen, wurde noch nachdrücklicher in sein Gemüt gegraben, als Schlegel sich 1849 weigerte, zu einem Verstehen zwischen ihm und ihr beizutragen. Nun ist es ja aber klar, daß es in der Zeit geschehen kann, daß man den Besitz aufgeben muß und sich an der Liebe genügen lassen; wenn man aber, um der Apokatastasis zu entgehen, diesen Gedankengang auf die Ewigkeit übertragen will, dann landet man in etwas Unmenschlichem, und dann legt man den Zwiespalt zwischen menschlich und göttlich in Gottes eigenes Wesen[2]).

So ist es nicht möglich auf eine bestimmte Stelle zu weisen, an der Kierkegaards Grundfehler liegt. Des öfteren, wenn man darauf zeigen will, entdeckt man, daß Kierkegaard das, was man zu sehen geglaubt hatte, selbst weit klarer gesehen hat. Und überall da, wo man einsetzt, stößt man auf eine Menge tiefliegender Probleme, über die nachzudenken man genötigt wird; und wenn man damit fertig ist, dann kann man kommen und wieder mit Kierkegaard verhandeln. Darum ist es so fruchtbar, sich auch mit seinen Fehlern einzulassen. Weil etwas Krankhaftes an seiner Auffassung des Christentums ist, und dieses Krankhafte viele Quellen hat, die wir nicht klar durchschauen können, wird es uns ebenso unmöglich, ihm nach dem Munde zu reden wie den Fehler auszumerzen. Hierfür müssen wir Gott dankbar sein; es erfordert nämlich die Arbeit von seiten des Einzelnen, zu der Kierkegaard die Menschen durch die indirekte Mitteilung hat führen wollen.

[1]) VII 508–10, VI 444 u. f. X 186 jfr. VIII B 103$_2$, VII$_2$ B 235, Seite 164, E. P. VIII 319, IX 79, 169.

[2]) N. Teisen: Om Sören Kierkegaards Betydning.

Übersicht der Schriften 1843–46.

Die römischen Ziffern bezeichnen die Bandzahl in den Samlede Vaerker, die arabischen Ziffern die vier Stadien (1. ästhetisches Stadium, 2. ethisches Stadium, 3. Religiosität A, 4. Religiosität B).

1843 I. Enten-Eller, von Victor Eremita
1. A's Papiere
II. 2. B's Papiere (Gerichtsrat Wilhelm)
III. S. Kierkegaard: Zwei erbauliche Reden
3. Furcht und Zittern, von Johannes de silentio
3. Die Wiederholung, von Constantin Constantius
S. Kierkegaard: Drei erbauliche Reden
IV. S. Kierkegaard: Vier erbauliche Reden
1844 S. Kierkegaard: Zwei erbauliche Reden
4. Philosophische Brocken von Johannes Climacus, herausgegeben von S. Kierkegaard
4. Der Begriff der Angst, von Vigilius Haufniensis
V. Vorworte, von Nicolous Notabene
S. Kierkegaard: Vier erbauliche Reden
1845 S. Kierkegaard: Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten
VI. Stadien auf dem Lebenswege, von Hilarius Buchbinder
1. In vino veritas, von William Afham
2. Unterschiedliche Gedanken über die Ehe, gegen Einwendungen, von einem Ehemann (Gerichtsrat Wilhelm)
3. Schuldig? – Nichtschuldig? von Frater taciturnus
VII. 1.–4. Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift, von Johannes Climacus, herausgegeben von S. Kierkegaard

4. Märtyrer oder Dichter?

... und die Gemeinschaft seiner Leiden.
Philipper 3, 10.

Einleitung.

Wir haben das Jugendleben und die Persönlichkeit Kierkegaards geschildert und dann seine pseudonymen Schriften in Bezug auf ihren künstlerischen Aufbau und ihre philosophischen Grundgedanken untersucht. Zu diesem Zwecke haben wir auch die späteren Arbeiten und die erbauliche Schriftstellerei in die Untersuchung einbezogen. Die Auffassung des Christentums, die uns entgegentrat, war von einem tiefen Sündenbewußtsein geprägt, und damit in Übereinstimmung wurde unerbittlich geltend gemacht, daß man das Christentum nicht als eine Lehre oder als eine Begeisterung in der Phantasie besitzen kann, sondern nur als eine das Leben von Grund aus umgestaltende Macht. Insofern war alles in diesen Schriften gegen das Christentum, wie es in Dänemark gang und gäbe war, polemisch gerichtet, und dieser polemische Grundzug wurde durch das Asketische verstärkt, das, Kierkegaards Theorie und seinem Sinn für das Allgemein-Menschliche zum Trotz, seiner scharfgeschnittenen Persönlichkeit eigentümlich war. Trotzdem enthalten die pseudonymen Schriften keine genügende Erklärung des ungestümen Angriffs auf die Kirche während seiner letzten Lebensjahre, es war denn auch seine Absicht gewesen, nach der Vollendung dieser Schriften Dorfpfarrer zu werden.

In diesem Buch wollen wir seine persönliche Entwickelung schildern von der Vollendung der pseudonymen Produktion im Dezember 1845 bis zu der Zeit, wo alle die Gedanken in ihm herangereift sind, die er später während des letzten Angriffes mit so großem Ungestüm der Kirche entgegenschleuderte. Dieser Darstellung liegt wesentlich P. A. Heibergs: *Sören Kierkegaards religiöse Udvikling*, 1925, zu Grunde, wo der ganze Stoff durchgearbeitet ist. Doch müssen wir erst, ehe wir diese Entwickelung schildern, auf die Art und Weise zurückschauen, wie seine pseudonyme Schriftstellerei in Dänemark aufgenommen worden war.

Die Aufnahme der ästhetischen Schriften in Dänemark.

Während „Entweder – Oder" in mehreren Besprechungen sehr ausführlich behandelt wurde[1]), hat es Kierkegaard zweifellos gekränkt, daß „der legitime Herrscher in der dänischen Literatur[2])", J. L. Heiberg, gar

[1]) Fädrelandet 7., 14., 21. Mai, Forposten Nr. 11–15, Litteratur og Kritik, IV B 59 S. 214, gedruckte und ungedruckte Aufsätze von Kierkegaard XIII 397–410, IV B 18–24. [2]) VII B 13 S. 182.

nicht der Aufgabe gewachsen war, es zu würdigen. In „Intelligensblade" schilderte er, wie „man" den ersten Teil behandeln würde: man würde ihn durchblättern, mit der Größe des Buchs unzufrieden, und dann würde man schnell zu dem Tagebuch des Verführers übergehen und sonst die Lektüre aufgeben. Viktor Eremita schrieb nun in „Fädrelandet" [1]):

Aber ist es auch wirklich wahr, daß „man", nachdem man lediglich ein wenig im ersten Teil herumgerochen hat, so über ein Werk und seine einzelnen Teile urteilt, und so laut urteilt, wie es in den „Intelligensblade" widerhallt? Ach, Gott besser's. Die Zeiten sind böse. Und Sie, Herr Professor, haben doch mehrere Jahre hindurch an der Erziehung des Publikums gearbeitet, und dennoch müssen Sie dergleichen erleben. Beim Lesen wurde mein Herz ganz wund!

Viel schlimmer stand es mit der Besprechung, die Heiberg in der „Urania" der „Wiederholung" widmete. Es scheint, daß er das Buch gar nicht zu Ende gelesen hat, doch schreibt er darüber, daß in der Natur die Wiederholung einen Platz habe, in dem Geistesleben dagegen keinen. Aus diesem Anlaß wimmelt es in den Papieren Kierkegaards von Entwürfen zu witzigen Ausfällen und Erklärungen über die Meinung mit der „Wiederholung" [2]). Für einige dieser Bosheiten schaffte Kierkegaard sich Luft in einer amüsanten kleinen satirischen Schrift, „Vorworte", die bloß Vorworte enthält, die meisten mit bissigen Ausfällen gegen die hegelische Philosophie im Allgemeinen und gegen Heibergs unbedeutende „Neujahrsgaben" im Besonderen [3]).

Die Haltung Kierkegaards dem Publikum gegenüber wird dadurch besonders herausfordernd, daß er zu wiederholten Malen betont, daß er zu seinem eigenen Vergnügen schreibe und weder Lob noch Tadel wünsche, namentlich kein Lob [4]). Diese humoristischen Äußerungen der pseudonymen Verfasser kamen ihm durch den Angriff des „Corsaren" teuer zu stehen [5]), und zwar um so mehr, als er mit Mynster eine Ausnahme machte: auf sein Lob legte er Wert.

Kierkegaard hatte anfangs eine unbedingte Ehrfurcht Mynster gegenüber, die er von seinem Vater geerbt hatte [6]); in vielen Beziehungen fühlte er sich mit Mynster eins [7]). Der erste Vorwurf, den er ihm macht [8]), ist, daß auch er den Menschen den weltlichen Trost gibt, „daß es schon wieder gut werde", anstatt ausschließlich mit religiösen Gründen zu trösten; dieser Einwand steht ja in enger Verbindung mit dem Zentralen in Kierkegaards eignem religiösen Durch-

[1]) XIII 411 ff., vgl. IV B 25–58. [2]) IV B 99–124.
[3]) V 16 ff. V B 47, 49$_5$, IV 291, vgl. VII 153, V C 3.
[4]) III 59, IV 175, VII V ff., vgl. VII B 211.
[5]) VII A 26, VIII A 505. [6]) E. P. I XXXIV f.
[7]) s. S. 265, II A 542, VII 261, XIII 402, V 35 ff. 217, VI B 108$_7$, 235 Sl. VII B 86, 131. [8]) IV A 71, vgl. S. 116.

bruch, und damit, daß Regine, der er die Predigten Mynsters vorlas, sich nicht rein religiös trösten lassen wollte[1]). Lobend erwähnt nun Mynster sowohl „Furcht und Zittern" wie die erbaulichen Reden, besonders die Rede über Hiob[2]). Kierkegaard, der 1846 noch immer seine hohe Meinung von Mynster beibehält[3]), hat das gefreut[4]); allerdings hat er ihm bei seinem ersten Besuch gesagt, daß sie sehr verschieden seien[5]), ja, daß er Mynsters Gegensatz sei.

Daß Martensen, der jetzt Professor der Theologie war, die ganze pseudonyme Schriftstellerei, die so augenscheinlich vor allem gegen ihn gerichtet war, mit keiner Silbe erwähnte, ist Kierkegaard gewiß eine große Enttäuschung gewesen. Und dennoch schreibt er einen sehr scharfen, doch ungedruckten Aufsatz, als der theologische Kandidat Magnus Eirikson in einer gegen Martensen gerichteten Schrift dessen Moralphilosophie und Tauflehre angreift und Kierkegaard als einen Bundesgenossen betrachtet in dem Kampfe um Martensens Entfernung von seinem Lehrstuhl. Kierkegaard hat sich niemals gedacht, daß das, was er in der Entfernung der Idealität schrieb, zu Polemik in der konkreten Wirklichkeit benutzt werden sollte. Der Gedanke, auf die Absetzung Martensens hin zu arbeiten, ist absurd, weil sich in Dänemark niemand findet, der nur annähernd diesem Beruf so gut gewachsen ist wie Martensen.

I. Der Entschluß, der Außerordentliche zu werden.

Die „Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift", die am Schluß von 1845 fertig war, und die Besprechung von „Zwei Zeitalter"[6]) betrachtete Kierkegaard als den Abschluß seiner Schriftstellerei. Jetzt wollte er eine Dorfpfarre suchen und Pfarrer werden. Eine Art ästhetischer Freude war es ihm, selbst den Abschluß herbeizuführen in dem Augenblick, wo er es wollte, und dann hinaus in die Stille, wo das Leben idyllischer war, zu gehen. Allerdings fiel es ihm schwer, seine literarische Wirksamkeit, die nun mehrere Jahre hindurch ihm das Leben gewesen war, aufzugeben; er hatte ja aber von Anfang an das Ästhetische als eine Abhaltung angesehen, worein sich das Religiöse fand, und wenn es ihm nun einen gewissen Schmerz bereitete, es

[1]) VI 210, IV A 142.
[2]) XIII 421, VI B 133 S. 221, VII 221, 232, VI B 98 52.
[3]) VII 2 B S. 43 f., 124. [4]) VI B 184 f., VII A 26. [5]) VIII A 332.
[6]) VIII 3 ff.

fahren zu lassen, so erinnerte er sich selbst daran, daß er ein Büßender, ein Pönitierender war[1]). Indessen bewegen seine Erlebnisse im Jahre 1846 ihn dazu, diesen Entschluß zu verändern. In den Tagen zwischen dem 20. und dem 24. Januar 1847 kommt er zu der Entscheidung, daß er der Außerordentliche in dem Dienste Gottes sein soll und will, um damit ein Bedürfnis der Zeit, wie er sie verstanden hat, zu erfüllen[2]). Also bleibt er in Kopenhagen.

In diesem Abschnitt werden wir zu verstehen suchen, welche Überlegungen ihn bewegt haben, diesen Entschluß zu fassen. Vorläufig werden wir uns in die zwei Begebenheiten vertiefen, die seine Gedanken auf ganz neue Bahnen brachten: der Zusammenstoß mit dem „Corsaren" und die Überlegungen anläßlich des Falles Adler.

Der Angriff des »Corsaren« und seine Folgen.

Der „Corsar" war etwas ganz Neues in Dänemark, ein Witzblatt im Dienste der politischen Opposition, glänzend geleitet. 5–6 Jahre bestand es schon, und der wirkliche Redakteur war Meïr Aaron Goldschmidt, aber weil ein Teil der Aufsätze mit dem Strafgesetzbuch in Konflikt trat, wurden ganz bedeutungslose Strohmänner als Redakteure angegeben. P. L. Möller war Mitarbeiter, aber im Geheimen; für Goldschmidt war das Unternehmen wesentlich ein Mittel, um die Welt zu zwingen, seine Begabung zu beachten.

Schon im März 1843 hatte der „Corsar" eine Lobrede auf „Entweder–Oder" enthalten[3]), und im November 1845 hatte Goldschmidt eine Anzeige von Hauchs „Das Schloß am Rhein" geschrieben, wo es in einer Parenthese heißt: Lehmann wird sterben und vergessen werden, Viktor Eremita aber wird nie sterben. Schon damals hatte Kierkegaard eine ironische Aufforderung an den Corsaren geplant, daß er sich doch nicht so furchtbar an ihm rächen möge; sie wurde indessen nicht veröffentlicht[4]). Nun enthielt das von P. L. Möller verfaßte Jahrbuch „Gäa" von 1846 einen Aufsatz: Ein Besuch in Sorö. Sorö war in besonderem Grade der Sammelpunkt aller literarischen Berühmtheiten Dänemarks, und P. L. Möller schrieb derart, daß die berühmten Namen, z. B. Hauch, Ingemann usw., Glanz über seine eigene Person warfen. Seine Absicht war, durch diesen Aufsatz seiner Nachfolge für Oehlenschläger als Professor der Ästhetik vorzuarbeiten[5]). In dem Aufsatz wird ein Besuch bei Professor Hauch erwähnt, und dann wird erzählt, wie ein verständiger Mann vom Lande sich bei der Gelegenheit über Kierke-

[1]) VII A 4, 98 S. 46, 164, 169, 221 u. f., vgl. S. 119, VIII 199, 200.
[2]) VII A 221, 229.
[3]) Goldschmidts Livserindringer I 318. [4]) VI B 192–93.
[5]) Goldschmidt I 412–13, vgl. VII$_1$ B 72 S. 262.

gaard aussprach; die meisten dieser Aussprüche hatte er aus einem privaten Brief von Hauch, aber Hauch hatte nie daran gedacht, daß sie veröffentlicht werden sollten. Die Besprechung dreht sich namentlich um „Schuldig? – Nicht schuldig?", das sowohl der verständige Mann wie P. L. Möller in Bezug auf geistige Selbstquälerei so verschroben finden, daß es an Wahnsinn grenzt. P. L. Möller hat offenbar einem lange gehegten Unwillen über Kierkegaard Luft gemacht. Unmittelbar nach Weihnachten tritt Kierkegaard in „Fädrelandet" mit einem sehr höhnenden Aufsatz von Frater Taciturnus hervor[1]). In diesem Aufsatz heißt es gegen Schluß:

Ach, könnte ich doch bald in den „Corsaren" kommen! Es ist in der Tat hart für einen armen Verfasser, in der dänischen Literatur derart hervorgehoben zu sein, daß (angenommen, daß wir Pseudonyme Einer sind) er der Einzige ist, der dort nicht gescholten wird. Meinem Vorgesetzten, Hilarius Buchbinder, ist sogar in dem „Corsaren" geschmeichelt worden, wenn ich mich nicht irre. Viktor Eremita hat sogar den Tort erleben müssen, verewigt zu werden – in dem „Corsaren"! – Und dennoch, ich bin ja schon dagewesen, denn ubi spiritus, ibi ecclesia: ubi P. L. Möller, ibi der „Corsar".

Der Angriff, der jetzt vom 2. Januar an in dem „Corsaren" anfängt und sich durch ein halbes Jahr hindurch erstreckt, hat eine ungeheure Wirkung auf Kierkegaards Gemüt und Lebensschicksal gehabt; nicht minder entscheidend wird er aber für P. L. Möller und in gewissen Beziehungen auch für Goldschmidt. P. L. Möller war allerdings Mitarbeiter an dem „Corsaren"; doch dies Geheimnis bekannt zu machen, war nach den damaligen Begriffen unfair von Kierkegaard, und es geriet P. L. Möller so zum Nachteil, daß es ihm für beständig unmöglich gemacht wurde, die durch den Gäa-Aufsatz erstrebte Professur zu erlangen; nach kurzem reiste er als ein geschlagener Mann aus dem Lande und fand sich selbst nie wieder; mißmutig und verzweifelt starb er in Paris.

Wir haben dem Gang der Begebenheiten vorgegriffen, um das Schicksal P. L. Möllers im Zusammenhange zu schildern. Frater Taciturnus rückt am 19. Januar mit einem neuen Aufsatz in „Fädrelandet" ins Feld: „Der dialektische Erfolg einer literarischen Polizeiaktion"[2]). Der Frater macht auf das Ironische darin aufmerksam, daß man in demselben Blatte zuerst verewigt und danach ausgescholten wird, und zwar auf Bestellung. Jetzt muß doch jeder Mensch sehen können, daß der „Corsar" ein verächtliches Blatt ist, und daß dessen Lob Tadel, und dessen Tadel Lob ist; man muß sich eine Ehre daraus machen, darin ausgescholten zu werden. Dem entgegen heißt es dann in einem Corsar-Aufsatz:

[1]) XIII 422ff. [2]) XIII 432ff.

Der Stützpunkt für die göttlich ironische Stellung des Bruders ist offenbar dieser, daß der Bruder *als der von dem „Corsaren" Gelobte* den „Corsaren" ausgescholten hat und sich dessen Schelten anstatt des Lobes ausgebeten hat. Doch warum tut der Bruder das nicht zu der Zeit, wo der Bruder gelobt wurde? Jetzt ist es ja offenkundig, daß der Bruder erst sein Schweigen gebrochen hat, nachdem der Bruder in der „Gäa" kritisiert worden war. Dies ist die Ursache, daß ich die gegenwärtige ironische Stellung des Bruders nicht ohne Furcht und Bedenklichkeit ansehen kann; denn weil der Stützpunkt so überaus schwach ist, könnte der Bruder leicht, mit Verlaub zu sagen, auf seinen ironischen Hinterteil fallen, und der dialektische Erfolg würde dann ein ganz anderer werden als der, den der Bruder erwünschte, um das Gelächter auf seiner Seite zu haben.

Dem Artikel sind dann zwei Bilder zugefügt: „Wie die Ironie zu dem Fürchterlichen (nämlich zur Tür hinein in das Comptoir des „Corsaren") ruhig hineingeht", und: „Wie die Ironie ruhig hinausgegangen ist". Das Bild zeigt ihn vor der Tür sitzend auf seinem ironischen Hinterteil in tiefen Gedanken, ziemlich niedergeschlagen.

Die gleiche Nummer enthält einen Brief an den Pferdehändler Nathanson, der sich gewiß unter dem Namen „Frater Taciturnus" verberge. Späterhin, als Kierkegaard in dem Nachwort am Schlusse der „Nachschrift" sich als „die pseudonymen Verfasser" erklärt hatte — ja, dann muß sich der „Corsar" also geirrt haben, weswegen er sich beim Pferdehändler Nathanson entschuldigt. Es ist übrigens merkwürdig, daß Sören Kierkegaard weder gelobt noch getadelt werden will, doch hat der Bischof Mynster ein Monopol darauf, ihn zu loben; denn während Kierkegaard jedem, der geschwiegen hat, dankt, dankt er dem Bischof Mynster, weil er ihn gelobt hat. Derart fallen die Streiche treffenden Spottes Schlag auf Schlag. Besonders witzig kam es Kopenhagen vor, daß der große Philosoph mit dem einen Hosenbein kürzer als dem anderen abgebildet war, wodurch seine Gestalt mit den dünnen Beinen noch lächerlicher aussah.

Der „Corsar" konnte natürlich nicht ahnen, daß Kierkegaard, als er gelobt wurde, gerade einen Aufsatz in Bereitschaft hatte. Lange war er über den „Corsaren" empört gewesen, der alle die Männer, die Anspruch auf Achtung hatten, lächerlich machte und in der Einbildung schwebte, daß die gefährlichen Tyrannen die Regenten wären, als ob wir nicht mit voller Fahrt in eine Zeit hineinsteuerten, wo die eigentliche Tyrannei durch die Menge ausgeübt wird, die Menge, die sich auf nichts versteht und deshalb leicht lachen kann; dies hieß aber den Pöbelaufstand anzuführen. Außerdem wollte er um keinen Preis, daß seine eignen ironischen Angriffe mit dem Witze des „Corsaren" verwechselt werden sollten[1]). Es gebe eine berechtigte Komik, die sogar der Weg zu dem Religiösen sein könne[2]), aber grade in der Nach-

[1]) IX A 370, X1 A 123. [2]) VII1 B 55 S. 228.

schrift hatte Kierkegaard, vor dem Zusammenstoß mit dem „Corsaren", den berechtigten und den unberechtigten Gebrauch der Komik zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht[1]): „Mithin ist die Komik der Verzweiflung unberechtigte Komik; denn die Verzweiflung weiß keinen Ausweg, versteht nicht, wie der Widerspruch gehoben werden kann, und soll deshalb den Widerspruch tragisch auffassen." Diese Gedanken über den Mißbrauch des Komischen kehren in der literarischen Besprechung[2]) und in den Corsar-Aufsätzen der Tagebücher wieder[3]).

Nicht nur auf den „Corsaren" als Zeitphänomen, sondern auch auf Goldschmidt persönlich legte Kierkegaard es durch sein Auftreten an. Während er P. L. Möller unbedingt als eine „literarische Verächtlichkeit" betrachtete, hatte er für Goldschmidt viel übrig. Von seinem Roman „Ein Jude" spricht er sehr lobend, auch in einem Gespräch mit Goldschmidt persönlich[4]). Sowohl bei dieser Gelegenheit wie späterhin hatte Kierkegaard, wenn sie sich trafen, hartnäckig behauptet, daß P. L. Möller, und nicht Goldschmidt, der eigentliche Herausgeber des „Corsaren" wäre[5]). Goldschmidt protestierte, indem er einsah, daß diese Annahme für Möller gefährlich werden könne; Kierkegaard aber lächelte über seinen Protest. Er hat wohl auch hierdurch versuchen wollen, Goldschmidt aus der Verbindung mit „der Verächtlichkeit" herauszureißen[6]). Darauf zielte sein erster Aufsatz mit dem Angriff auf Möller. Goldschmidt wurde daran erinnert, wie er vorher über Kierkegaard gedacht hatte; jetzt mußte er wählen, ob er seinem besseren Ich folgen wollte oder nicht. Nach diesem ersten pseudonymen Aufsatz trafen sich die beiden mehrmals auf der Straße[7]), und bei diesen Gelegenheiten besprachen sie gemeinsam die Sache; aber Kierkegaard führte sofort die Methode ein, daß die Pseudonymität bewahrt wurde, so daß sie über Frater Taciturnus und dessen ideales Recht verhandelten, welches Goldschmidt erklärte nicht sehen zu können. Kierkegaard hat sicher bei diesen Unterhaltungen, von denen wir Berichte haben sowohl in Goldschmidts Lebenserinnerungen als in den Tagebüchern Kierkegaards, jedes Wort genau überlegt. Es ist für Kierkegaard so eigentümlich, daß er Goldschmidt in einem solchen Abstand hielt, daß er ihm nicht offen sagte, was er meinte, daß dieser tun solle, obwohl er wußte, daß Goldschmidt viel darum gegeben hätte, um sein Urteil zu erfahren[8]). Und es ist für Goldschmidt eigentümlich, daß er sich gekränkt fühlte, weil

[1]) VII 454, vgl. VII A 26, 98, B 71.
[2]) VIII 70. [3]) VII$_1$ B 38 S. 216. [4]) Goldschmidt I 371 f.
[5]) Goldschmidt I 372.
[6]) VII A 99, B 55 S. 230; vielleicht gehören VII A 22 und VIII A 141 f. hierher, s. weiter VII$_1$ B S. 194, 204, 223, 248.
[7]) Goldschmidt I 423 f. [8]) VIII A 252.

Kierkegaard gar nichts Anerkennendes darüber sagte, daß er Talent habe[1]). Sonderbar ist es bei diesen Unterhaltungen zugegangen. Gleich beim ersten Zusammentreffen vertraute Goldschmidt Kierkegaard an, daß dessen erster Aufsatz für Möller vernichtend gewesen war[2]), und bei einer der Besprechungen erinnerte er Kierkegaard daran, daß dieser einmal früher ihm den Rat gegeben habe, sich auf komische Komposition zu legen, ein Wort, das ungeheuer anspornend auf ihn gewirkt habe; jetzt fragte er ihn wirklich, ob er meine, er habe in diesen Aufsätzen gegen Frater Taciturnus komische Komposition erreicht! „Er antwortete mit einem langgezogenen Nein. — Warum nicht? — Weil die Frage gar nicht gestellt werden kann. Erstens weil Respekt fehlt. — Respekt wovor? — Vor dem höheren Recht des Frater Taciturnus."

Dann aber offenbarte er sich als Viktor Eremita, Frater Taciturnus usw., und gleich danach begegnete er mir in der Münzergasse und ging an mir vorüber mit einem großen erbitterten Blick, ohne zu grüßen oder gegrüßt werden zu wollen. In der Erbitterung dieses Blicks sowohl wie in der ganzen persönlichen Erscheinung Kierkegaards war etwas, das das Komische streifte. Aber dieses entwich, gab dem Erhabenen, dem Idealen Platz, das auch in seiner Persönlichkeit lag. Der große wilde Blick war derart, daß er gleichsam die Decke von dem höheren Recht hinwegzog, auf dem Kierkegaard bisher bestanden hatte, und das ich nicht hatte sehen können noch wollen, obwohl ich es doch ahnte. Es klagte mich an und drückte mich nieder: der „Corsar" hatte in dem Streit gesiegt, aber ich selbst hatte eine falsche Nr. Eins erlangt. Doch erhob sich in meinem Gemüt in diesem inhaltsschweren Augenblick ein Protest: ich war nicht einer, auf den man herabsehen konnte, und ich konnte es beweisen. Ehe ich durch die Straßen nach Hause kam, war es beschlossen, daß ich den „Corsaren" aufgeben wollte.

Dieser ergreifende Auftritt ruft bei mir zwei Betrachtungen hervor; die eine ist die, daß uns hier das entgegentritt, was das Tragische in Kierkegaards Leben verursacht: daß die Art seines Lebens, der Maßstab seiner Innerlichkeit so meilenweit entfernt lag von allem, was seine Zeitgenossen ahnen konnten, daß sogar ein Mensch wie Goldschmidt nicht die Spur von ihm verstand; offenbar dachte er, wenn er Viktor Eremita für unsterblich erklärte, nur an alle die ästhetischen Werte in „Entweder – Oder". Das Ganze enthält für Kierkegaard einen Ernst der Ewigkeit, den es schwerlich für Goldschmidt hätte haben können. Und dann kann ich auch nicht eine wehmütige Frage zurückhalten: weshalb sagte Goldschmidt zu Kierkegaard nicht, was er in diesem Augenblick erlebte! Nur eine einzige Erfahrung davon, daß er wirklich siegte, indem er sich Leiden auferlegte, hätte auf das Gemüt des Mannes mildernd eingewirkt, dessen größtes Leiden die Ungeduld war, die ihn versuchte, wenn seine Leiden ihm erfolglos erschienen.

Kierkegaard selbst betrachtete seine Herausforderung an den „Cor-

[1]) X1 A 98 S. 77. [2]) X3 A 90.

saren" nie als eine voreilige Handlung, sondern als eine Handlung, in der er, durch Gebet vorbereitet, Gott gehorchte und um der Wahrheit willen sich freiwillig Leiden auferlegte, indem er tat, was nach aller Meinung getan werden sollte, was aber Niemand zu tun wagte[1]).

Der Aufsatz gegen P. L. Möller war unter viel Furcht und Zittern geschrieben, ich benutzte die Feiertage dazu und versäumte weder in die Kirche zu gehen noch meine Predigt zu lesen, um den regulierenden Widerstand zu bilden ... Es ist in der Tat gelungen, daß grade, wenn man glaubt und sich vielleicht boshaft darüber freut, daß ich einen voreiligen Schritt tue, – dann bin ich grade am allermeisten berechnend und besonnen. Aber die beste Unterstützung zu jedem Handeln ist – Beten; das ist eigentlich die wahre Genialität, dann zieht man nie den kürzeren.

Es ist nicht möglich, *ein Wissen* sich darüber zu verschaffen, wer Recht hatte: die Zeitgenossen, die es als eine persönliche Fehde ansahen, in der Kierkegaard den kürzeren zog, oder er selbst. Es ist möglich, daß Kierkegaards Erklärung eine Konstruktion ist. Kortsen[2]) hat in seinem kleinen Buch über Kierkegaard geltend gemacht, daß das Arrangieren ein Teil seiner Krankheit war. Das *glaube* ich nicht; ich glaube, daß er in diesem Fall wie bei der Verlobung vor Gottes Angesicht handelte[3]). Ich habe den Mut nicht, seine deutlichen Selbstzeugnisse für Motivverfälschungen zu erklären. Seine eigne Erklärung ist jedenfalls die, die alle seine späteren Gedanken beherrscht. Und namentlich hat sein Bewußtsein davon, daß der Christ nicht nur im Innern, im Gottesverhältnis, sondern auch nach außen hin leiden muß, seinen Ursprung in den Leiden dieser Zeit: die Zeitgenossen liefern ihm den fortwährenden Beweis, daß er Recht hat, wenn er behauptet, daß jede christliche Tat mit Verfolgung belohnt werde[4]).

Immerhin, wie wahr es auch ist, daß er sein Auftreten im Gebete überlegt hatte, so bedeutet das doch nicht, daß sein Gemüt von persönlicher Bitterkeit gereinigt war; sie ist die Unterströmung in seiner Seele gewesen; und wenn er später die Verfolgung und den Spott wie ein Christ hinzunehmen sucht, ohne wieder zu schlagen, liegt auf dem Grunde seines Seelenlebens ein Zorn zurückgedrängt, der in seinen bitteren Reflexionen über die Mitlebenden und das furchtbare Unrecht, das ihm geschah, deutliche Spuren hinterläßt. Ich glaube nicht, daß Jemand diese immer und immer wiederholten Aussagen lesen kann, ohne den Eindruck zu bekommen, daß man es mit einem kranken Manne zu tun hat.

Der ganze Zusammenhang scheint folgender zu sein: unter tiefen Leiden wird das unterdrückte Sexuelle durch die Kraft des religiösen

[1]) VII$_1$ B 38 S. 217, A 98 S. 41 f., VIII A 419, IX A 47.
[2]) K. Kortsen, Sören Kierkegaard 1924. [3]) VIII A 73, III A 145.
[4]) XIII 574.

Lebens besiegt; aber gleichzeitig damit bildet sich ein neuer unterdrückter Komplex, nämlich der der Bitterkeit, der durch das Bestreben, das Unrecht mit christlicher Sanftmut zu tragen, niedergehalten wird; von diesem Komplex schießen in seinem Seelenleben Wirkungen empor, die ihn hindern, seine Erlebnisse normal zu betrachten, und seine Selbstverteidigung auf Bahnen führen, auf denen seine Selbstschätzung eine krankhafte Höhe erreicht. Wir haben ja schon gesehen, daß Ähnliches früher stattgefunden hat; obschon er aus Fürsorge für Regine seinen Betrug, wodurch die Verlobung aufgehoben wurde, vollendet hatte, war er doch von Zorn erfüllt, als sie sich mit Schlegel verlobte[1]). Es handelt sich gewiß nicht um eine Motivverfälschung, sondern um das Tragische, daß ein bewußter Wille zur Sanftmut als Nachfolge Christi das Herz eines Menschen im tiefsten Grunde nicht umschaffen kann.

Für denjenigen, der Kierkegaard lieb hat, ist es eine Enttäuschung, durch die Tagebücher zu erfahren, wie schwer er das Ganze nahm, auch das, was uns klein und unbedeutend erscheint, und wie große Folgen es für seine Lebensbetrachtung bekam. Und dennoch muß man danach streben, ihn zu verstehen. Er hatte Werke geschrieben, die von weltumfassender Bedeutung waren; seine Zeitgenossen interessierten sich wesentlich nur für seine Hosen. Den gemeinen Mann hatte er immer mit einer rührenden Liebe umfaßt, und es war ihm immer eine Freude gewesen, daß er, mit seinem Sinn für Psychologie, im Stande war, mit allen zu sprechen; jetzt erlebte er, daß der gemeine Mann ihn als einen halbverrückten Sonderling ansah[2]); ja selbst die Spazierfahrten im Freien waren ihm durch die Naseweisheiten des Pöbels verleidet[3]). Den Gassenbuben war Sören ein Gegenstand des Gelächters; er war der sehenswerte Sonderling Kopenhagens. Sogar sein kleiner Neffe, der spätere Professor Troels Lund, ging dem Onkel Sören, den er doch bewundert hatte, aus dem Wege, als er sah, wie zwei Gassenbuben seine Hosen anglotzten und ihm offen ins Gesicht lachten[4]). Noch mehr hat es ihn aber geschmerzt, daß die führenden Literaten in Kopenhagen, die doch einig mit ihm gewesen waren in seiner Empörung über das Unwesen des „Corsaren", ja, die ihn vorwärtsgepufft und gesagt hatten, er müsse etwas tun, ihn im Stich ließen. Ein öffentlich ausgesprochenes, beherztes Wort von Mynster oder Heiberg oder „Fädrelandet" hätte er, so schien es ihm, verdient; aber öffentlich sagte Niemand etwas zu seiner Verteidigung; dagegen dankte man ihm privat[5]). Dieses Schweigen sei eigentlich Schuld an seinem Martyrium, und es sei eine Mischung von

[1]) s. S. 187. [2]) VIII A 452, X2 A 48, 88.
[3]) VIII A 544, vgl. VII A 154.
[4]) Troels-Lund, Et Liv S. 220, vgl. VII A 107.
[5]) z. B. VII A 155, 212, X1 A 174, 653, X2 A 638.

Feigheit und Neid. Dies Gemeine würde, meinte Kierkegaard, die Nachwelt vor allem bemerken, gleichzeitig damit daß sie seine Größe verstünde. Hier treffen wir abermals dies merkwürdig Schroffe, Empfindliche an ihm; man fragte ihn auf dem Comptoir des „Fädrelandet", ob man anläßlich des Überfalls des „Corsaren" etwas tun solle, aber er antwortete: „Laßt nur sein!" Wenn man sich nicht selbst dazu getrieben fühlte, dann würde er nicht dazu auffordern; nur das Freiwillige habe Wert[1]).

In den Tagebüchern sehen wir, wie schwer ihm die Bürde gewesen ist; da spricht er mit sich selbst und mit Gott; wir merken den ganzen Aufruhr seiner Seele. Es wurde ihm ein Mittel dazu, sich in der Sanftmut zu üben, die nach seiner Definition darin besteht, die schwere Bürde — leicht — zu tragen, so leicht, daß Niemand merkt, daß die Bürde schwer ist[2]). Die Hilfe dazu suchte und fand er in seinem Verhältnis zu Gott. Da empfindet er eine tiefe wehmütige Sympathie mit Allen[3]).

Eine sehr eigentümliche Theorie von der Bedeutung der ganzen Sache für seine Wirksamkeit als Schriftsteller entwickelt sich bei ihm nach und nach[4]). Während der pseudonymen Schriftstellerei hatte er darauf hingearbeitet, den Eindruck davon, daß er ernsthaft sei, zu vernichten. Die Vorstellung davon, daß er Ästhetiker in Reinkultur sei, die auch Goldschmidt hatte, hat Kierkegaard selbst mit Fleiß hervorgebracht. Einen bestimmten Teil des Tages brachte er in der Promenadenzeit auf der Hauptstraße zu, wo er mit allen, die ihm begegneten, hoch und niedrig, sich ins Gespräch einließ.

Als ich die Korrektur von „Entweder – Oder" las, war ich so beschäftigt, daß es mir eine Unmöglichkeit war, die gewohnte Zeit hin und her schlendernd auf der Straße zuzubringen. Ich wurde erst spät am Abend fertig und eilte dann abends ins Theater, wo ich buchstäblich nur 5 – 10 Minuten zubrachte. Und weshalb tat ich das? Weil ich Angst davor hatte, daß das große Buch mir ein zu großes Ansehen verschaffen möge. Besuche machte ich niemals, und zu Hause wurde Eines unbedingt festgehalten: unbedingt Niemanden anzunehmen außer den Armen, die um Unterstützung baten.

Nachdem die ästhetische Produktion zu Ende war, mußte das Kostüm geändert werden. Hier kam nun der Angriff des „Corsaren" ihm zu Hilfe; er hatte das Gelächter und den Spott über sein Haupt heraufbeschworen. Das war ganz in der Ordnung. Der Schriftsteller, der wesentlich religiös ist, ist immer polemisch, und er muß unter dem Widerstand leiden, der dem vermeintlich seiner Zeit eigentümlichen Bösen entspricht, und das war zu der Zeit das Gelächter. Jeder

[1]) X3 A 90. [2]) VIII 326, vgl. X1 A 176. [3]) VII A 98 S. 45 f., 104 S. 51.
[4]) XIII 543 – 56, vgl. VII A 147, 156, um der Folgerichtigkeit willen VII A 105 f., 109.

religiöse Schriftsteller, jeder religiöse Lehrer, der nicht da ist, wo das Böse seinen Sitz hat, der sich entzieht, der ist ein Betrüger. Er soll dadurch, daß er unter dem Bösen leidet, dagegen ins Feld ziehen. So wirkten Kierkegaard und die Weltlenkung vereint das neue Kostüm, das der polemische religiöse Schriftsteller tragen sollte.

Magister Adler.

Die zweite Begebenheit, die einen entscheidenden Einfluß auf die Gedanken Sören Kierkegaards gewann, war die Amtsenthebung Magister Adlers als Pfarrers in Hasle und Rutsker. Der Zusammenhang war folgender.

In dem Vorwort einer Predigtsammlung von 1843 hatte Adler mitgeteilt, daß er eines Abends, als er im Begriffe war, seine Gedanken über den Ursprung des Bösen von seinen hegelischen Voraussetzungen aus darzustellen, eine Offenbarung von Jesus Christus empfangen habe, worin dieser ihn eine Erklärung der Sünde wortgetreu nach seinem Diktat niederschreiben hieß. Da Adlers ganzes Auftreten den kirchlichen Autoritäten sonderbar erschien, wurde er suspendiert, und bestimmte Fragen die vermeintliche Offenbarung betreffend wurden ihm gestellt. In seinen Antworten und in seinen späteren Schriften weicht er bestimmten Erklärungen über diese Offenbarung aus; schließlich wird er entlassen; im Juni 1846 gab er dann die Akten der Sache und vier neue Schriften auf einmal heraus. Diese Schriften kauft Kierkegaard sofort und beschäftigt sich mit ihnen die ganze Zeit bis Mitte September; es war seine Absicht, eine Schrift über Adler herauszugeben; das Werk blieb aber in seiner Schublade liegen und wurde späterhin verschiedentlich umgearbeitet. Einige von den Hauptgedanken dieser Schriften bekamen für Kierkegaard selbst große Bedeutung, und wir wollen deshalb eine Übersicht darüber geben[1]).

Der erste Abschnitt erörtert, was daraus folgen würde, wenn Jemand in unsrer Zeit eine Offenbarung erhielte. Kierkegaards lebhaftes Interesse für diese Frage haben wir früher angeführt als Stütze des Gedankens, daß die Stelle, wo von der plötzlichen Freude die Rede ist, etwas berührt, das für Kierkegaard selbst Ähnlichkeit mit einer Offenbarung gehabt habe[2]). Die Überlegungen gehen nun davon aus, daß eine Offenbarung immer polemisch sein muß; der Hauptgedanke von den „Philosophischen Brocken" enthält die Erklärung dieser Voraussetzung: wozu sollte eine Offenbarung dienen, wenn die Welt nicht aus den Angeln wäre. Wenn darum ein Mensch eine Offenbarung empfängt, muß er aus der Landeskirche austreten; in ihr ist kein Platz

[1]) Der Begriff des Auserwählten, übersetzt von Theodor Haecker.
[2]) S. 55.

für solche Außerordentliche, die durch Offenbarung dazu berufen sind, etwas Neues mitzuteilen, das polemisch gegen das Alte gerichtet ist.

Diese Behauptung wird nun durch eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, in casu der Landeskirche, unterbaut. Das regelmäßige und schöne Verhältnis ist: daß der Einzelne das Leben des Bestehenden durch seine Existenz entfaltet; deshalb wird sein Leben keineswegs geistlos. Dadurch wird er nicht eine bloße Nummer in der Reihe; er kann sehr wohl frei und selbständig sein. Solch ein ordentlicher Einzelner zu sein, ist die höchste Aufgabe, die in der Regel einem Menschen gestellt wird. Ein solcher ordentlicher Einzelner ist der Bischof Mynster, über den eine feierliche Lobrede eingeflochten wird[1]). Wenn dagegen der Einzelne durch Offenbarung dazu berufen wird, auf die Grundlage des Bestehenden umschaffend einzuwirken, dann muß sein Verhältnis zu dem Allgemeinen, dem Bestehenden, von einer ganz anderen Beschaffenheit werden. Er muß es gleichzeitig angreifen und verteidigen; es anzugreifen, dazu ist er durch Offenbarung berufen; es zu verteidigen, dazu ist er durch kindliche Pietät dem Allgemeinen gegenüber verpflichtet[2]). In einer reflektierten Zeit wie der unsrigen muß er Reflexion genug besitzen, um einzusehen, daß er der Zeit revolutionär vorkommen wird; darum muß er sich dagegen sichern, von den unberechtigt revolutionären Mächten angeeignet zu werden[3]). [Er muß sich gegen eine mögliche Verwechselung mit einem Phänomen wie dem „Corsaren" sichern.] Und das tut er, indem er aus dem Rahmen des Allgemeinen heraustritt; das ist das Opfer, das er dem Allgemeinen bringen muß. [Das hatte Kierkegaard ja dadurch schon getan, daß er die Ehe aufgab[4]).] Und wenn es darauf ankommt, mit seiner Zeit derart zusammenzustoßen, daß er ihr Wunden zufügt und sie richtet, wie es ihm auferlegt ist, dann muß der durch eine Offenbarung Berufene die Situation durch eine eminente Reflexion so beherrschen können, daß er gewissermaßen die Forderungen der Zeit erst erfüllt [wie Kierkegaard seiner Zeit Ästhetik gegeben hatte]; dadurch wird er der Liebling seiner Zeit. Und wenn er dann plötzlich das zum Vorschein kommen läßt, was seine Aufgabe ist, veranstaltet er selbst sein Martyrium an der Stelle, wo das Böse der Zeit kulminiert, und so wird er, leidend durch sein Martyrium, zur Erweckung dienen. So ist er die Vereinigung des durch Offenbarung Berufenseins und der Reflexion, der größte Erwecker der Zeit, indem sowohl die Reflexion wie die Offenbarung in den Dienst der Erweckung treten[5]).

[1]) VII$_2$ B 235 S. 40—43. [2]) VII$_2$ B 235 S. 46. [3]) VIII B S. 56.
[4]) X$_1$ A 94. [5]) VII$_2$ B S. 85.

Diese Gedanken von dem „besonderen Einzelnen" stimmen nicht überein mit den Entwickelungen des Gedankens in den pseudonymen Schriften[1]); sie liegen eine ganze Stufe höher. In den pseudonymen Schriften war das „Allgemeine" das kulturell Allgemeine im hegelischen Sinne; der Einzelne entstand dadurch, daß das Religiöse dem Kulturellen übergeordnet war[2]). Hier ist das „Allgemeine", wie es durch Bischof Mynster als den ordentlichen Einzelnen vertreten wird, die Kirche; zu dieser Zeit hat nämlich Kierkegaard einen ganz bestimmten ausgeprägten Kirchenbegriff[3]). Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die als Christen dem Allgemeinen in dem kulturellen Sinne Hegels übergeordnet sind. Diesen religiösen Gehalt sollen die Einzelnen in der Kirche sich auf eine ebenso würdige Weise aneignen, wie Mynster es getan hat.

Hat man aber das begriffen, scheint Kierkegaard mit sich selbst uneinig zu werden. Die „philosophischen Brocken" haben sorgfältig bewiesen, daß das sokratische Verhältnis innerhalb des Christentums sich wieder geltend machte, so daß der Eine nicht Lehrer des Anderen sein konnte, wohingegen der Gott Lehrer Aller war[4]). Wie kann es einen durch Offenbarung Berufenen geben? Wie kann es einen Apostel geben? Der Außerordentliche, von dem die Abhandlung über Adler handelt, ist offenbar von einer anderen Beschaffenheit als die gewöhnlichen Christen[5]). Aber wie kann er das sein, wenn die Lehre der „Brocken" aufrecht erhalten werden soll?

Hier begegnet uns nun die Eigentümlichkeit, die wir schon im dritten Teil erwähnt haben[6]), daß schon die Nachschrift die Auffassung gelehrt hat, daß „der Apostel" eine Ausnahme von der Hauptregel in den „philosophischen Brocken" sei. Das sokratische Verhältnis gilt, „ausgenommen daß der Mitteilende Gott selbst ist oder sich auf die mirakulöse Vollmacht eines Apostels zu berufen wagt"[7]). Hier wird der Apostel mit dem „Gotte als Lehrer" gleichgestellt. Allerdings sagt eine Anmerkung in dem Buche über Adler[8]), daß zwischen Christus und jedem Auserwählten ein unendlicher qualitativer Unterschied ist und bleibt. Es wird aber nicht erklärt, wie sich die Möglichkeit des Auserwählten mit dem Gedanken in den „philosophischen Brocken" vereinigen läßt. Und doch kehrt der Gedanke von dem Apostel als der Ausnahme immer wieder in der „Nachschrift" zurück[9]). Das Außerordentliche wird in der „Nachschrift" mit dem Worte „paradox-dialektisch" benannt, in dem Buche über Adler wird von der göttlichen Vollmacht, die ein solcher

[1]) III 145–46, VII 218–19.
[2]) III 118. [3]) III A 216, VII A 20. [4]) IV 230, 232, 263, 264.
[5]) VII_2 B 235 S. 138. [6]) S. 321. [7]) VII 57.
[8]) VII_2 B 235 S. 66 Anm.
[9]) VII 204, 337, 376, 394, 440, 495, vorbereitet V B 209_5 und VI 319.

Einzelner hat, gesprochen[1]). Man kann sich fragen, ob dies eine Folge einer konservativen Ansicht der Bibel ist, oder ob sich hinter diesen Gedanken Erinnerungen an ein Erlebnis Gottes verbergen, das ihm das zu überragen schien, was alltägliche Christen erlebten. Die letztere Erklärung würde mit der Bedeutung, die die Möglichkeit, ein Außerordentlicher zu sein, für die spätere Entwickelung Kierkegaards hatte, wohl übereinstimmen. Jedenfalls ist es klar, daß das, was Kierkegaard als die Einheit der Reflexion und des durch Offenbarung Berufenseins geschildert hat, eine gewisse Ähnlichkeit mit ihm selber hat. Er kam ja dem Verlangen seiner Zeit nach Ästhetik entgegen und führte dann plötzlich das Religiöse ein; er stieß mit der Zeit zusammen da, wo die Bosheit der Zeit am größten war. Er wollte um keinen Preis mit dem unberechtigten Angriff des „Corsaren" auf das Bestehende verwechselt werden. Und er hatte mit einer kindlichen Pietät die Ehe gepriesen, eben als er sich ihr selbst versagte.

Die ganze Schrift über Adler geht augenscheinlich von einem bestimmt entwickelten Offenbarungsbegriff aus. Daß die Offenbarung eine übernatürliche Offenbarung ist, wird überall vorausgesetzt[2]). Für Hegel bedeutete die Offenbarung nur das Menschliche in seinen genialen Durchbrüchen; dieser Begriff der Offenbarung sollte bekämpft werden; er enthielt eine Sprachverwirrung, durch die das Christliche beseitigt wurde[3]). Menschlich betrachtet ist das Genietsein etwas Großes; das Christliche liegt aber auf einer ganz anderen Linie. Diese Verwechselung zeigte, wie wenig Verständnis für das Christentum die Zeit und ihre Pfarrer hatten.

Kierkegaards Auffassung seiner Zeit und ihrer Religiosität.

Aus diesen zwei Begebenheiten, dem „Corsaren"-Angriff und dem Fall Adler, entwickelt sich die pessimistische Auffassung der Zeit und ihrer Religiosität, die ihn immer polemischer gegen die Kirche stimmt. Wir werden diese pessimistische Grundanschauung hier nur in ihrer ersten mehr gedämpften Form darstellen, wie wir sie treffen teils in dem Aufsatz über „Zwei Zeitalter"[4]), teils in einigen Aussprüchen in dem ursprünglichen Werk über Adler[5]).

Als charakteristisch für seine eigne Zeit im Gegensatz zu der Revolutionszeit nennt Kierkegaard die allesdurchdringende Reflexion. In den alten Tagen gab es einen pietätvollen Gehorsam des Sohnes dem Vater gegenüber, der Untertanen dem Regierenden gegenüber, der Menge

[1]) VII$_2$ B S. 145. [2]) VII$_2$ B S. 19.
[3]) I A 328, II A 426, III C 32, IV 282 ff., 360, VII 314, VII$_2$ B S. 201 ff.
[4]) Novelle von Thomasine Gyllembourg (s. S. 281).
[5]) VIII 64–105, VII$_2$ B 235 S. 192 ff.

den Hervorragenden gegenüber. Die Reflexion macht nicht geradezu Aufruhr gegen die Vollmacht, die diese Verhältnisse trägt, aber sie betastet und untergräbt sie; auch das Verhältnis zur Ewigkeit hat durch die Arbeit der Reflexion seinen inneren Gehalt verloren[1]). Das hat zur Folge gehabt, daß man keine energische Handlung aus voller Begeisterung mehr erlebt. Man reflektiert darüber, was man möglicherweise tun könnte und sollte; man greift den Handlungen vor, man „antecipiert sie", erstickt aber die Tatkraft mit der Reflexion; „die Zeit der großen und guten Handlungen ist vorüber; die Gegenwart ist die Zeit der Antecipationen"[2]).

Was der Gegenwart fehlt, ist die Primitivität[3]), die Ursprünglichkeit. Gerade deshalb braucht die Gegenwart einen Mann wie Kierkegaard, der eine eminente Reflexion besitzt, aber „sämtliche Reflexionen renonce reflektieren kann", einen Verstandesmenschen, der eben in der Verständigkeit und in der Herzlosigkeit und in dem Inkognito des Spottes und des Witzes eine Begeisterung ersten Ranges verbarg[4]).

Und was der Zeit fehlt in den menschlichen Verhältnissen, ist Charakter. Kierkegaard vermißt etwas Derartiges, was Nietzsche den Pathos der Distanz nennt, daß die Regierung regiert, daß die Hervorragenden bewundert werden, daß der Vater Vater ist, daß das Verhältnis zwischen Mann und Weib eine unantastbare Unterscheidung enthält; alles fließt in das Charakterlose zusammen, wo Alle gleich sind und gleich viel gelten, und wo sich deshalb ein kleinlicher Neid gegen das einigermaßen Hervorragende entwickelt; dem ganzen Dasein fehlt die Struktur. Hiermit greift Kierkegaard etwas an, gegen das auch Hegel in der Rechtsphilosophie sich empört[5]). Doch das Mittel, das Hegel gegen die Unart der Zeit verwendet, nämlich eine großgeartete Wissenschaftlichkeit, hilft nichts, weil es abermals die endlose Reflexion vermehrt, die von dem Religiös-Ethischen, worauf allein das Heil beruht, wegführt[6]); statt dessen bekommt man eine vergrößerte Menge objektiven Wissens und damit eine wachsende Unredlichkeit[7]).

Erst in einer solchen charakterlosen, alles nivellierenden Zeit wird „die Menge" eine Großmacht. Und die Reflexion darüber, was die Menge sagen wird, wird mit der Selbstreflexion zusammenwirken, um jeder selbständigen Charakterhandlung im Wege zu sein, und es ist dem Einzelnen sehr schwierig, sich aus den hierin enthaltenen Versuchungen loszuringen[8]).

[1]) VIII A 92, 242, 441. [2]) VIII 67, vgl. VIII A 454, B 81 26, 87.
[3]) VIII B 82 2, 6, 89 S. 188. [4]) VIII A 92.
[5]) 1854 S. 11, S. 256, vgl. Carlyles Heroes and heroworship, s. VIII 83.
[6]) VIII B 86 S. 170. [7]) VIII B S. 172. [8]) VIII 80.

Wenn sich auch eine Vereinigung Mehrerer in unsrer Zeit dazu entschließen könnte, jeder für sich sein ganzes Vermögen für irgend einen wohltätigen Zweck wegzuschenken: daraus würde nicht folgen, daß der Einzelne sich dazu entschließen könnte, und wiederum nicht, weil er wegen der Verzichtleistung auf sein Vermögen unschlüssig wäre, sondern weil er das Urteil der Reflexion [der Andern] viel mehr als die Armut fürchtete ... Und woher kommt das, wenn nicht daher, daß die Aussonderung der religiösen Individualität vor Gott in der Verantwortung der Ewigkeit übersprungen wird?

Dieser allesdurchdringenden, charakterauflösenden Nivellierung kann nun nicht Halt geboten werden, auch nicht durch die Verschiedenartigkeit der Nationalitäten[1]). Und es hilft nichts, mit Grundtvig einen Holger Danske[2]) oder einen Martin Luther zu verheißen; ihre Zeit ist vorüber mitsamt der Herrschermacht aller der Ausgezeichneten, und im Grunde genommen ist es die Bequemlichkeit der Individuen, die solche Männer wünscht[3]). Das Heil muß kommen, nicht durch Propheten und Richter, sondern dadurch, daß die Einzelnen in dieser Nivellierung Einzelne vor Gott werden.

Allerdings sucht die charakterlose Zeit sich durch das Prinzip der Association zu stärken; das hilft aber nichts; es wird nur tiefer hinein in Charakterlosigkeit und in sittliche Entartung führen. Dieser Grundschaden der Zeit, daß Niemand regiert, daß Niemand die Verantwortung hat und sie auf sich nimmt, daß Niemand etwas Bestimmtes will[4]), wächst dadurch nur, und die öffentliche Meinung, die eine Instanz sein sollte, wird auf Stadtgeschwätz[5]) reduziert, das von der Presse dirigiert wird, und sie wirkt mit einer ungeheuren Reichweite, aber anonym[6]), was nochmals die Verantwortungslosigkeit steigert. Das Publikum wird eine Sammlung von charakterlosen Einzelnen, die jeder für sich keine Meinung haben; alle haben sie die Meinung der Anderen, und diese Sammlung ist etwas Ungeheures und bildet den Einzelnen ein, daß er, als Teil des Publikums, etwas ungeheuer Großes sei; das ist die Konsequenz des Pantheismus: vox populi vox dei[7]).

Dieses Publikum wird von keiner Idee begeistert; denn es glaubt nicht an die Idee; es nippt nur an der Begeisterung und schwächt sie durch die Reflexion ab; es schwankt zwischen einer flüchtigen Begeisterung und einer schlaffen Bequemlichkeit, und in dieser ideelosen Atmosphäre liegt das Komische nahe. Einer solchen Komik fehlt aber geistige Berechtigung, und sie richtet einen nicht gutzumachenden Schaden an; denn sie wird von keiner folgerechten und wohlbegründeten ethischen Anschauung des Lebens getragen; sie wird von keiner dem Augenblick

[1]) VIII 82.
[2]) Ein dänischer Sagenheld, von ähnlicher Bedeutung wie Friedrich Barbarossa.
[3]) VIII 83. [4]) VIII A 531, 606, 608, IX B 24 S. 322.
[5]) VIII A 553, B 185 S. 289. [6]) VIII A 540. [7]) VIII 86 f.

entsagenden, großgearteten Vornehmheit geprägt. „Der Komik aber, die keine Valuta besitzt, spottet das Dasein, wenn auch die große Menge wiehernd lacht[1])." Ohne Bildung schwätzt die Zeit über alles, aber spricht nicht; denn „das nach innen gekehrte Schweigen ist die Bedingung der gebildeten Umgangssprache". Und wenn solch ungebildetes Geschwätz sich gegen Alles und Alle polemisch wendet, so offenbart es bloß seine eigne Leere. „Das Gebärende, das Neuschaffende ist immer polemisch, weil es Platz will; das Niederreißende aber ist ja nichts, und ein Prinzip des Niederreißens ist Leere; was braucht es da Platz[2])?"

Hiermit haben wir das beschrieben, was Kierkegaard mit dem Worte „die Menge" (dänisch: *Mängden*) ausdrückt. Die Zeit ist vorüber, wo man gegen Tyrannen Aufruhr machen sollte; in der Zukunft wird jeder Reformator, der sich selbst versteht, die Menge und nicht die Regierung aufs Korn nehmen[3]). In diesem Zusammenhang kann Kierkegaard über den feinen alten Beamtenstand mit einer Art von Hingabe sprechen[4]). Eine gewissenlose Menge kann nur von Märtyrern regiert werden; will man eine „Menge" direkt regieren, läßt es sich nicht vermeiden, daß sie der Tyrann des Betreffenden wird; das hat schon Sokrates mit treffendem Spott über die Verführer des Volkes geschildert; wenn aber „der Menge gestattet wird, den Märtyrer totzuschlagen, dann kann er nach seinem Tod die Menge regieren"[5]).

Diese ganze Auffassung der Zeit bestärkt Kierkegaard in der Überzeugung, was der Zeit nottue, sei etwas ganz Andres als das, was sie verlange; vor allem tut ihr Religiosität not. Ist das Bewußtsein von Vollmacht aus allen irdischen Verhältnissen entschwunden, dann ist es um so nötiger, daß dies Bewußtsein in dem Verhältnis zu Gott zurückgewonnen werde, dann ist dies das Einzige, was noch Widerstand leistet[6]).

Wenn das Menschengeschlecht oder ein beträchtlicher Teil von Einzelnen im Geschlechte diesem kindlichen Standpunkt entwachsen ist, daß ein anderer Mensch für sie derjenige ist, der das Unbedingte vertritt: gut, deshalb kann das Unbedingte dennoch nicht entbehrt werden, umgekehrt, um so viel weniger kann es entbehrt werden. Dann muß der „Einzelne" sich selbst zu dem Unbedingten verhalten.

Doch die Religiosität, die einer solchen Zeit nottut, ist eine Religiosität weit tieferer Art als die, die die Zeit Kierkegaards besaß; es ist eine Religiosität, die den Einzelnen zum Einzelnen vor Gottes Angesicht macht, wie es in der „Nachschrift" geschildert war, wo der Einzelne sich absolut zu dem absoluten Zweck verhält in dem absoluten Respekt, dem Leiden und dem Bruch.

---

[1]) VIII 70. [2]) VIII 95. [3]) VIII A 108, 123, 461.
[4]) VIII A 615. [5]) VIII A 23, 418, 538, 544, IX A 126. [6]) XIII 509.

Diese Gedanken wachsen gleichsam aus der Auffassung der Religiosität der Zeit heraus, die er in dem Werk über Adler dargestellt hat; wir treffen darin eine Auffassung des Verkehrten an dem Christentum der Zeit, die auch von denjenigen verstanden werden kann, die nicht genug philosophische Schulung haben, um durch die Labyrinthe der philosophischen Schriften den Weg finden zu können[1]).

Wenn man die Menschen betrachtet, so wie sie meist sind, dann kann man ja nicht leugnen, daß sie eine gewisse Religiosität haben, ein gewisses Verlangen, in religiösen Angelegenheiten Aufklärung und Belehrung zu erhalten, ohne daß doch diese Angelegenheiten ihnen nahe genug angelegen sind.

Kierkegaard weiß diese Religiosität des Abstandes mit nichts Besserem zu vergleichen, als mit den Übungen auf dem Exerzierplatz in Friedenszeiten[2]); im tiefsten Sinne spielt man Religiosität.

Die meisten Menschen werden sich in ihrer Religiosität höchstens präsent *mit Rücksicht auf das Vergangene oder das Zukünftige*, aber nicht *mit Rücksicht auf etwas Gegenwärtiges*. Sie denken über das Religiöse, hören darüber sprechen, verkehren damit in einem Eindruck der Phantasie, haben es bei sich in der Form des Wunsches und der Sehnsucht, der Ahnung, des illusorischen Entschlusses und des Vorsatzes; den Eindruck aber von dem Religiösen, daß es jetzt gebraucht werden soll, jetzt gleich, jetzt in diesem Augenblick, den erhalten sie nicht.

Und die Pfarrer geben ihnen diesen Eindruck nicht.

Ein Prediger soll gewissermaßen ein solcher Mensch sein, daß die Zuhörer sagen müßten: Wohin soll ich vor diesem Menschen fliehen, seine Rede holt mich in jedem Schlupfwinkel ein, wie soll ich ihn los werden; denn in jedem Augenblick ist er über mir.

Wenn solche Religiöse der Distanz von dem Religiösen sprechen (und Pfarrer dieser Bonität sind natürlich nicht ganz selten, sie sind ja sogar von der besseren Sorte, verglichen mit den Chombre-Pfarrern und mit den Viehzucht- und Ackerbau-Pfarrern), so merkt man es sofort ihrer Rede an, daß sie in der Rede sich nicht selber präsentisch sind, wie sie existierend es nicht sind.

Man hat nicht den Eindruck, als müsse sich der Redner dieses Reichtums erwehren, dieser Übermacht des Gegenwärtigen; man hat vielmehr den Eindruck, als ginge er, jedesmal wenn er den Schweiß abtrocknet, nach Hause, um ein neues Moment zu holen.

Durch diese Religiosität des Abstandes, sowohl bei den Zuhörern wie bei dem Redner, entsteht eine Frömmigkeit aus zweiter Hand, eine Religiosität, die von denen zehrt, die einmal die Macht des Religiösen aus erster Hand erlebten. Man ist niemals mit Gott allein[3]), und man spürt keine Anfechtungen[4]), weil man sich nie da hinaus wagt, wo Gefahr da ist[5]). „Sie besitzen Religiosität, aber sie werden nicht von ihr besessen." Es heißt von dieser Religiosität aus zweiter Hand:

[1]) VII$_2$ B 235 S. 190 ff. [2]) VIII A 144. [3]) VIII A 77.
[4]) VIII A 47. [5]) VIII A 145, vgl. 554.

Es gibt eine feige, weichliche Religiosität, die nicht selber auf die Meerestiefe hinaus will, wo Entscheidungen getroffen werden, sondern neugierig das Grausen vernehmen will, womit man, selbst vermeintlich in Sicherheit, einen Andern auf der Tiefe kämpfend sieht; eine feige und weichliche Religiosität, die zwar selbst zurückschrickt vor dem Erlebnisse der entsetzlichen Erfahrungen, die beweisen können, welch ungeheure Macht das Religiöse ist, wohl aber sehen mag, wie ein Anderer den Beweis liefert. Wie die Schatten der Unterwelt das Blut eines Lebenden aussaugten, um doch eine Weile leben zu können, so sind diese feigen und weichlichen Religiösen sich im Grunde genommen bewußt, daß ihre Religiosität heuchlerisches und geschminktes Wesen ist; deshalb mögen sie gelegentlich einige starke Eindrücke fertig bringen – aus zweiter Hand.

Aus dieser Auffassung der Religiosität der Gegenwart wachsen die starken Aussprüche nach und nach hervor, die die späteren ungestümen Angriffe auf die Kirche vorwegnehmen. Schon 1848 ist all das Kirchenstürmerische in den Tagebüchern gesagt, wo er alle die Ahnungen einführt, die ihm das Leben zu einer ungeheuren Bürde machen. Doch ehe wir diese ungestümeren Aussprüche betrachten, werden wir suchen, den Entschluß zu verstehen, der seinen Gedanken die entscheidende Richtung in die strenge Verkündigung des Gerichts gab, den Entschluß, der Außerordentliche zu werden, der der Zeit not tat.

Nicht Pfarrer, sondern der Außerordentliche.

Wir haben schon die Motive erörtert, die Kierkegaard dazu bestimmten, nach Vollendung der pseudonymen Schriftstellerei ein Amt als Dorfpfarrer suchen zu wollen[1]): er war von Anfang an ein „Pönitierender" gewesen, für einen Gottesdienst in besonderem Sinne geweiht; das Ästhetische war nur etwas Vorläufiges gewesen, gleichsam eine Ergießung, worin das Religiöse einwilligte. Indessen sind es mehrere Umstände, die ihn davon überzeugen, daß es Gottes Wille sei, er solle in Kopenhagen bleiben, um der außerordentliche religiöse Erwecker zu sein, der der Zeit not tat. Diese Änderung des Entschlusses versteht man gar nicht, wenn einem die Auffassung Kierkegaards von der Gegenwart und ihrer Religiosität nicht klar geworden ist.

Indem er unter tiefem Leiden den Hauptmangel der Zeit auffaßt, kann er nicht umhin, zu sehen, daß die Religiosität, die der Zeit fehlt, eben die Art von Religiosität ist, die er auf indirekte Weise in seinen Werken hat mitteilen wollen; es ist eine Religiosität, wo es allein auf die Umformung des Subjekts durch den Verkehr mit Gott ankommt, eine Religiosität mit dem Leiden des entscheidenden Bruches, eine Religiosität, wo der Einzelne in der Verantwortung mit Gott allein ist. Diese Religiosität vertieft er noch einmal 1846 in der langen Beichtrede, die die erste Abteilung der „Erbaulichen Reden in verschiedenem

[1]) S. 352.

Geiste" ist. Vor allem enthält sie die Überlegungen, durch die die innere Sammlung Kierkegaards in dem Verhältnis zu Gott stattgefunden hat, und durch die er in das Zentrale des Christentums so weit eingedrungen ist, wie es ihm möglich war. Die Beichtrede stellt uns seinen eignen Weg zu Gott dar; ihre wesentliche Absicht ist, dem Einzelnen dazu zu verhelfen, unter der Anklage des Gewissens mit Gott allein zu werden. Mithin besaß Kierkegaard das, was der Zeit vor allem nottat; und er konnte nicht umhin, den Unterschied zwischen seiner eignen Religiosität und dem Allermeisten, was man sonst religiös nannte, zu bemerken. Es ist kaum zu bezweifeln, daß er schon ehe er den Entschluß faßte, der Außerordentliche zu werden, den Gegensatz gefühlt hat, dem er in einer Tagebuchaufzeichnung des folgenden Jahres so Ausdruck gegeben hat[1]):

Wer aber mit Strenge erzogen ist, erzogen, als wäre ein Mensch mit den Göttern verwandt, und jetzt unter dies Tier-Geschlecht, das der Mensch ist, hinausgeschickt wird, der wird leiden müssen. Schon dies: täglich diese entsetzliche Selbstbetrachtung aushalten zu müssen: wenn er sich nach innen kehrt und sein eignes Leben mit der Forderung des Ideals prüfend vergleicht, so sieht er, wie unendlich weit davon entfernt er noch ist, das Allergeringste zu sein; um sich selbst, um das Heil seiner Seele, geängstigt und bekümmert versteht er, daß dies bedeutet, daß er sich noch mehr anstrengen muß, noch demütiger um Gnade und Vergebung bitten muß; und wenn er dann den Blick nach außen richtet, dann sieht er, daß er gewissermaßen, menschlich verstanden, einen Vorzug vor Andern hat, und daß dies so ausgedrückt wird, daß er gerade deshalb, gerade deshalb verhöhnt und verfolgt wird. Wenn er nur wie die andern Männer aus dem Tier-Geschlecht Gott einen Marsch blasen wollte und sich mit dem Urteil der Stadt begnügen, so ist er geachtet, beliebt, geschätzt.

Insofern sind die inneren Voraussetzungen leicht zu durchschauen, die ihn bewogen haben, das Dorfpfarramt aufzugeben, um der außerordentliche Religiöse zu werden. Dennoch ist es ihm sehr schwer gefallen, den Entschluß zu fassen. Wären dann nur äußere Verhältnisse, z. B. Nahrungssorgen, da gewesen, die einen Zwang ausgeübt hätten, so wäre es leichter gewesen, einen Entschluß zu fassen; ein solcher Zwang liegt aber nicht vor; deshalb leidet er die Leiden der Unentschlossenheit; denn es ist so schwierig, in endlichen Fragen einen Entschluß allein kraft des Verhältnisses zu Gott zu fassen[2]).

Jeder Mensch würde doch unendlich stark sein, wenn er nicht nötig hätte, zwei Drittel seiner Kräfte auf das Finden seiner Aufgabe zu verwenden. Deshalb hat das Kind so viele Kräfte, weil der Vater die Aufgabe gibt und das

[1]) VIII A 499.

[2]) VII A 172, 126 Ende. Das Verhältnis zu dem Vermögen VIII A 177 f., 185; die Andeutung von ökonomischen Sorgen zu dieser Zeit treffen wir VII A 106, 222, VII B 211, wo er daran gedacht hat, die Regierung um eine Unterstützung zur Fortsetzung seiner Schriftstellerwirksamkeit zu ersuchen.

Kind nur zu gehorchen hat. Das Dialektische an der Aufgabe ist das eigentlich Ermattende.

Zwar ist nun zwischen Kierkegaard und dem durch Offenbarung Berufenen, den das Werk über Adler schildert, hinsichtlich des Überzeugtseins von dem Berufe ein großer Unterschied; aber auf der andern Seite ist es unumstößlich, daß die Schilderung von der Einheit des durch Offenbarung Berufenen und des Reflektierten deutlich, wie wir gesehen haben, an Kierkegaard selber erinnert; während dieser Schilderung sind seine Gedanken über den Außerordentlichen emporgewachsen. Viele seiner späteren Seelenleiden haben darin ihren Grund, daß er fühlt, er hat einen Beruf, der Außerordentliche zu sein, aber gleichzeitig weiß er, daß er der durch Offenbarung Berufene nicht ist und deshalb keine Vollmacht hat. Auf dem Zusammenstoß zwischen Beruf und Nicht-Beruf beruht das tief Schmerzliche in Kierkegaards Lebensentwickelung von diesem Zeitpunkt an.

Bedeutungsvoll für den Entschluß, der Außerordentliche zu werden, sind nun neben diesen zentralen Überlegungen verschiedentliche andere.

Erstens war etwas Feierliches an dem ursprünglichen Gedanken, die Schriftstellerwirksamkeit plötzlich und souverän zu unterbrechen, wenn er wollte; man denke an die feierliche Unterbrechung des Trinkgelages in in vino veritas[1]). Dieser Freude war er jetzt durch den Angriff des „Corsaren" beraubt. Denn wenn er unter allen diesen Schwierigkeiten eine Dorfpfarre suchen wollte, so würde dabei nichts Feierliches sein; man würde nur sagen, daß er dem allem aus dem Wege gegangen sei. Wenn er nun dies eingesehen hatte, wäre es dann Feigheit, auf das Land hinaus zu gehen? Oder wäre es Feigheit, zu bleiben, um zu zeigen, man sei nicht feige[2])? Jedenfalls konnte er sich nicht länger freiwillig entschließen.

Wenn er die Sache danach entscheiden sollte, wozu er an und für sich Lust und Fähigkeiten hatte, dann bliebe er in Kopenhagen; denn darüber ist kein Zweifel, daß er gerade die Struktur hat, die von einem Außerordentlichen verlangt wird[3]). Allerdings ist etwas Idyllisches über einer Wirksamkeit als Pfarrer auf dem Lande, und Kierkegaard hat auch den wehmütigen Wunsch gehabt, wie die Andern zu sein; insofern ist er mit Widerstreben darauf eingegangen, eine Ausnahme zu sein[4]). Aber vielleicht ist doch gerade sein unerschöpflicher Schaffensdrang ein Beruf Gottes, den er sich nicht durch schwermütige Gegenreflexionen nehmen lassen darf[5]). Dieser Drang weist in die Richtung eines fortgesetzten Schaffens hin, nur mit entschiedener Religiosität, selbst wenn er fortwährend Geld einbüßen müßte.

[1]) S. 35, vgl. VI 78. [2]) VII A 114, 128, 164, X1 A 117.
[3]) VII A 221. [4]) VII A 169, vgl. VIII 199–200. [5]) VII A 128.

Mit diesen Überlegungen verbindet sich wiederum eine sehr wichtige Rücksicht. Schon als er am Ende der pseudonymen Schriftstellerei die Gedanken auf das Suchen einer Dorfpfarre gerichtet hatte, hatte er sich ängstigen lassen durch Bedenklichkeiten, wenn er der Sünde seiner Jugend gedachte. Davon zeugen einige Tagebuchaufzeichnungen von 1845, die P. A. Heiberg benutzt hat, um Licht über die Verirrungen seiner Jugend zu breiten[1]). Sie enthalten Entwürfe, die von einem zukünftigen Geistlichen erzählen, der das kanonische Recht liest, um zu erfahren, welche Sünden vom Pfarramt ausschließen, und der namentlich darunter leidet, daß die Kirche sich nicht um die verborgenen Sünden kümmert, de occultis non judicat ecclesia. Im Anfang 1846 kommen diese Gedanken zurück, mit Erinnerungen an des Vaters Fluch wider Gott verbunden. Offenbar hat die Vergangenheit die gesamten Pönitenzgedanken bei ihm in Bewegung gesetzt. Aber sie treiben ihn eben dazu, Pfarrer zu werden, um in seiner stillen Wirksamkeit Gutes zu tun als Buße für die Sünden seiner Jugend. Während des Jahres 1846 treiben ihn doch zwei Gedanken in die entgegengesetzte Richtung. Erstens hat das Bleiben in Kopenhagen nach allen Schwierigkeiten mit dem „Corsaren" nichts unmittelbar Ansprechendes an sich. Im Gegenteil, jetzt ist es möglich, daß die Stellung als Außerordentlicher von solchen äußeren Leiden umgeben wird, daß sie sehr wohl Nutzen zu bringen und Buße zu tun vereinigen kann. Gleichzeitig ist der Gedanke wohl begründet, daß gerade die Sünde seiner Jugend sich leichter damit vereinigen lasse, der Außerordentliche zu sein; denn wenn die Sünde bekannt werden sollte, dann würde es lange nicht so schicksalsschwangere Folgen nach sich ziehen, wenn er ein Außerordentlicher wäre, als wenn er Pfarrer wäre. Da diese ganze Überlegung eine so große Bedeutung für das Verständnis des Folgenden hat, wollen wir die entscheidenden Betrachtungen zitieren, die zu dem Entschluß am 24. Januar 1847 führen[2]).

Der Wunsch, einmal Pfarrer draußen auf dem Lande zu werden, hat mir immer zugesagt und im Hintergrunde meiner Seele gelegen. Sowohl sagte er mir zu als ein idyllischer Wunsch im Verhältnis zu einer angestrengten Existenz, wie auch religiös als eine Pönitenz, um Zeit und Ruhe zu finden, recht über das zu trauern, was ich persönlich verbrochen haben kann. Meine Meinung war, daß ich im Begriffe sei, als Schriftsteller mein Glück zu machen, und deshalb dachte ich, es sei richtig, auf diese Weise ein Ende zu machen. Indessen scheint es doch deutlich genug, daß *die Verhältnisse hierzulande immer verwirrter werden.* Die Frage ist nun (insoweit es sich darum handelt – was ich mich getrösten darf vor Gottes Richterstuhl zu behaupten –, daß die literarischen und sozialen und politischen Verhältnisse einen Außerordentlichen brauchen): ob da irgend einer im

[1]) s. S. 26 Anm. 2, VI A 31–32, 55–59; VII A 4, 5, 6.
[2]) VII A 221, 222, 229.

Königreiche sei, der dazu geeignet ist außer mir. Ich habe mit „ihr" jeden Wunsch nach guten Tagen im Leben aufgegeben; durch das, was ich persönlich verschuldet habe, habe ich mich dazu qualifiziert, mich in alles zu finden. Also ist hier eine ethische Voraussetzung. Demnächst: durch Eintreten in ein bestimmtes Staatsamt als Religionslehrer *[d. h. Pfarrer]* verpflichte ich mich eigentlich dazu, etwas Anderes zu sein, als was ich bin. *Eine Schuld*, die ich trage, bewirkt, daß ich jeden Augenblick darauf vorbereitet sein muß, in dieser Richtung angegriffen zu werden. Wenn ich dann Geistlicher bin, wird die Verwirrung traurig werden, weil ich etwas verschwiegen habe, ehe ich in diesen Stand eintrat. Als Schriftsteller ist die Stellung eine andere. Ich gehe kein persönliches Verhältnis zu irgend einem Menschen ein, der Anspruch auf mein Beispiel oder die vergangenen Begebenheiten meines Lebens erheben könnte; meine Stellung im Verhältnis zur ganzen Umgebung ist so locker, daß ich jeden Augenblick, wenn es Gott gefällt, gestürzt werden kann, ohne daß daraus das Geringste für irgend einen Menschen folgt. Dies ist die zweite ethische Voraussetzung, die noch wichtigere. Was das Intellektuelle angeht, Fähigkeiten, Kenntnisse, Geistesart, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß ich absolut richtig gebaut bin, und ich werde eine große Verantwortung auf mich nehmen, wenn ich eine Aufgabe dieser Art verschmähe. Denn allerdings, es scheint demütiger, sich zurückzuziehen und Pfarrer zu werden; aber wenn ich das tue, kann auch etwas Eitles und Stolzes darin liegen, daß ich das Glänzende stolz verschmähe. Und andrerseits muß ich von jetzt ab dafür halten, daß Schriftsteller sein identisch ist damit, dem Hohn und Spotte preisgegeben zu sein. Aber auf diesem Wege fortfahren ist nicht etwas Selbstgemachtes; denn es war mein Beruf; mein ganzer Habitus war auf dergleichen berechnet.

Es ist eine gewisse Übereinstimmung zwischen dieser Entscheidung und der Entscheidung, die er traf, als er sein Verlöbnis mit Regine brach; in beiden Fällen gab er ein Leben im „Allgemeinen" auf; aber im ganzen genommen lagen „die Aufgaben, die mir als Dorfpfarrer gestellt werden, wesentlich gar nicht für mich".

Nachdem Kierkegaard gewählt hat, der Außerordentliche zu sein, dessen die Zeit bedarf, der Geopferte, der als Pönitierender ein Opfer bringen will, bekommt er eine viel düsterere Auffassung vom Christentum der Anderen; gewissermaßen stellt er dieselben Forderungen an alle Christen, die er an die Außerordentlichen stellt[1]). Diese düstere Betrachtung der Christenheit ist eine ganz natürliche Folge des Glaubens daran, daß er der Außerordentliche sei; ein Solcher muß notwendigerweise polemisch sein. Deshalb wird das Urteil über die Religiosität der Zeit viel strenger im Jahre 1847 als in dem Buche über Adler von 1846. Das Christliche muß er rücksichtslos aussprechen[2]). Aber je nachdem seine Auffassung des Christentums düsterer und düsterer wird, erdrückt ihn die Frage: Was denkst du denn von dir selbst und deinem eignen Verhältnisse zu dem Urteil, das von Gott über die Christenheit ausgeht? Mit dieser Entwickelung in seinem Seelenleben sollen sich die folgenden Abschnitte beschäftigen.

[1]) VIII A 202. [2]) IX A 165.

II. Der Außerordentliche und der Pfahl im Fleische.

Die düstere Auffassung der Christenheit.

Erst jetzt, als der Außerordentliche, hat Kierkegaard den Mut, in den Tagebüchern das Schreckliche auszusprechen, daß man in der Christenheit das Christentum abgeschafft hat[1]).

Man hat also in der Christenheit das Christentum eigentlich abgeschafft. Man lebt so ganz ruhig weiter, von den Pfarrern darin bestärkt, daß wir schon alle selig werden. Auf die Weise ist das Ewige und die Ewigkeit ein für alle Mal gesichert ... Wer nun in einem solchen Zeitalter sich durch die strengere Forderung der Ewigkeit gebunden fühlt, hat zuerst die Bekümmerung, ob er dieser Aufgabe einigermaßen gerecht wird; und dann hat er den Lohn, verhöhnt zu werden, weil er nach etwas Höherem strebt.

Namentlich ist es Kierkegaard aufgefallen, daß sowohl Klagen wie Dankbarkeit sich um rein weltliche Dinge drehen. Man dankt Gott für die irdischen Güter, an die man sich mit ganzer Seele klammert[2]). „Es ist aber unmöglich, ein wirkliches Verhältnis zu Gott zu haben und dennoch in der bloß menschlichen und irdischen Vorstellung von Gut und Böse, Behaglich und Unbehaglich zu bleiben[3])"; „ein solches Christentum wird auf die Weise noch weltlicher als selbst das Heidentum[4])." Diese Art weltlicher Frömmigkeit ist es, die Kierkegaard nach und nach mit dem Wort Judentum stempelt[5]). Und die Sorgen, an die die Menschen denken, und für die sie christlichen Trost haben wollen, sind rein irdische Dinge; es ist, als wollte man Bagatellen mit einem Kran heben[6]). Und die Pfarrer unterstützen sie darin, indem sie in den vielerlei Trivialitäten des Lebens Analogien des Höchsten finden[7]):

Ein Mann hat einen Verlust; flugs spricht der Pfarrer von Isaak, den Abraham *opfert*. Was für ein Unsinn. Heißt verlieren nun *opfern*? Opfern bedeutet sich freiwillig einen Verlust zufügen. Ein Mann ist kränklich; flugs ist es der Pfahl im Fleisch.

Dieser Gedanke, daß das eigentümlich Christliche das Freiwillige ist, kehrt von nun an immer und immer zurück[8]). Kierkegaards Leiden, die der Streit mit dem „Corsaren" veranlaßt hatte, waren solche, in die er sich freiwillig begeben hatte[9]).

Als Gegensatz zu dieser ganzen Weltlichkeit in christlichem Gewande stellt Kierkegaard die Betrachtung auf, daß das Christentum kein Trost

[1]) VIII A 242, vgl. 315, 435, 511 f. [2]) VIII A 333. [3]) VIII A 253.
[4]) VIII A 333. [5]) IX A 245, X1 A 426, X2 A 58, 80.
[6]) VIII A 171. [7]) VIII A 629.
[8]) VIII A 185, 259, 526, 560, 587, X2 A 159, X3 A 43, 456–57, E. P. VIII 256.
[9]) VIII A 419.

für allerlei unbedeutendes Leiden sei, sondern das, wofür man leiden soll[1]), wohingegen die Sünde das einzige Leiden des Menschen ist[2]); alles in vollkommener Übereinstimmung mit der Art, wie die „Nachschrift" den Weg zum Christentum durch den Bruch der Resignation schildert. Selbst Luther ist mitschuldig an dieser Weltlichkeit; denn auch er tröstet mit weltlichem Trost[3]). Sehr charakteristisch für Kierkegaard ist IX A 11, wo er entdeckt, daß seine Gedanken mit denen des Neuen Testamentes in Streit geraten, indem der Glaube des Hauptmannes zu Kapernaum sich ja um ein weltliches Leiden drehte; dieser und ähnlichen Tatsachen zu entschlüpfen bemüht sich Kierkegaard.

In den Augen dieser schlaffen Christenheit wird ein wirklich selbstaufopferndes, freiwilliges Christentum als eine Torheit oder etwas Komisches dastehn[4]), und dann macht man sichs behaglich in einem eingebildeten Christentum, das sie alle im Verborgnen haben; doch wäre das wahr, dann müßte die ganze Christenheit aus einer Gemeinde von Missionaren bestehen; eine christliche Gemeinde in Ruhe ist eine Unmöglichkeit[5]).

In dieser Situation sollte es Pfarrer geben, die es verständen, Vollmacht zu brauchen[6]); aber die Pfarrer haben eine gültige Entschuldigung; denn Vollmacht erwirbt man nur durch die Rücksichtslosigkeit der Unendlichkeit, durch einen festen selbstbewußten Entschluß, alles, ja selbst das Leben für die Sache aufopfern zu wollen. Es ist Unsinn, Christentum zu verkünden, wenn die Verkündigung nicht „redupliziert" ist, so daß der Verkündiger das ist, was er verkündet; es demoralisiert die Gemeinde und gewöhnt sie daran, die Worte des Pfarrers nicht ernsthaft zu nehmen[7]). „Was hilft es überhaupt, daß alle diese salbadernden Pfarrer Gott in Näschereien und Mondschein verwandeln und diesen Unsinn Christentum nennen[8])." Die Geistlichkeit ist nicht selbst auf dem Strom und will nicht dahinaus. Und das Allergefährlichste ist, daß die Gemeinde nicht nur selbst träge ist, sondern noch obendrein mit Hilfe der Geistlichkeit verankert liegt. Alle Anklagen gegen die Pfarrer sind schon im Jahre 1847 völlig entwickelt, ja sogar die, daß der Broterwerb das den Pfarrer eigentlich Interessierende sei[9]).

Die düsterere Auffassung der Christenheit verändert auch ziemlich plötzlich seine Stellung zu Mynster[10]).

Noch 1846 hatte Kierkegaard seine Bewunderung für Mynster be-

[1]) VIII A 536. [2]) X 107, 118, 128, 137, 146, 151, 160.
[3]) VIII A 369, IX A 11, vgl. VIII 211–15.
[4]) VIII A 283, 519, IX A 46. [5]) VIII A 325, 388, 528 f., 591.
[6]) VIII A 6, 20, 416, 434. [7]) VIII A 449, 489. [8]) VIII A 98.
[9]) VIII A 194, 312, 417, fortgesetzt IX A 60, 201 f., 288.
[10]) s. S. 351, 362.

wahrt, und in dem Buche über Adler hatte er ihn gelobt; die erste eigentliche persönliche Mißstimmung finden wir am 4. November 1847[1]).

Heute war ich bei Bischof Mynster. Er sagte, er habe sehr viel zu tun *[das kann Kierkegaard sich merkwürdigerweise nicht von einem Bischof denken]* – so daß ich augenblicklich ging. Aber er verhielt sich sehr kühl mir gegenüber. Er ist doch etwas gekränkt wegen des letzten Buches *[Die Taten der Liebe]*. So habe ich es verstanden. Vielleicht täusche ich mich. Worin ich mich aber nicht täusche, ist etwas Anderes, daß gerade dies mir eine Ruhe gegeben hat, die ich zuvor nicht kannte. Ich habe immer zurückgeschreckt, etwas zu schreiben, wovon ich wußte, daß es ihn kränken würde ... Es hätte mich unbeschreiblich gefreut, ihn mit mir einig zu wissen – auch um seinetwillen; denn daß ich Recht habe, das weiß ich aufs allerbeste – aus seinen Predigten.

Indessen hatte Kierkegaard sich getäuscht. Der starken Polemik in den „Taten der Liebe" zu Trotz hatte Mynster Freundschaft für ihn, und das hat Kierkegaard sehr gerührt[2]). Kierkegaard hatte oft im Sinne gehabt, die Beichtreden der „Christlichen Reden"[3]) ihm zu widmen; dann hätten die „Gedanken, die hinterrücks treffen" mit deren starker Polemik nicht der Sammlung beigefügt werden sollen; doch er konnte sie dennoch nicht Mynster widmen; es wäre unehrlich gewesen[4]). Ebenfalls hatte Kierkegaard es im Sinne gehabt, eine Besprechung der neuen Ausgabe von Mynsters Predigten zu schreiben; er gibt es aber auf[5]). Das gegenseitige Verhältnis zwischen beiden werden wir durch einen Auszug einer Tagebuchaufzeichnung beleuchten, in welcher es Kierkegaard geglückt ist, gerade das Wesentliche zu sagen[6]).

Nach Mynsters Auffassung verhält sich doch eigentlich das Christentum zu dem natürlichen Menschen so, wie die Kunst des Kunstreiters zu dem Pferd, wo die Aufgabe nicht die ist, die Natur wegzunehmen, sondern sie zu veredeln. Mit andern Worten: Christentum ist Bildung ... Wenn man aber so redet, hat man sich damit nicht um hunderttausend Meilen entfernt von der Verkündigung des Erlösers, der in der Welt leiden mußte und der die Kreuzigung des Fleisches verlangt, diese ganze Qual, die die Wehen der Seligkeit ist, – weil nun einmal ein unendlicher, ein qualitativer Unterschied zwischen Gott und dem Menschen besteht, und das Entsetzen des Christentums dasselbe ist wie seine Seligkeit: daß Gott der Lehrer sein will, und der Schüler ihm gleichen soll. Soll Gott der Lehrer sein, dann muß der Unterricht damit anfangen, den Lernenden zu sprengen ...

Wenn man den Begriff der Staatskirche zugibt, dann ist Mynster der Meister. Und man muß doch immer einräumen, daß es ein himmelschreiendes Unrecht ist, einen Mann so ohne weiteres zu beurteilen, einen Strich über die Voraussetzungen zu machen, innerhalb welcher ein Mann eben zu beurteilen ist.

Ehre sei Bischof Mynster. Es gibt doch keinen, den ich so bewundert habe, keinen meiner Zeitgenossen außer Bischof Mynster, und es ist mir eine Freude, immer dabei an meinen Vater zu denken. Er ist so gestellt, daß ich sehr wohl die Mißlichkeiten sehe, klarer als Jemand, der ihn angegriffen hat. Was ich aber

[1]) VIII A 390, vgl. 388, 397.
[2]) VIII A 560. [3]) X 245 ff. [4]) VIII A 438, 560, B 116, 118.
[5]) VIII B 178. [6]) VIII A 415, vgl. IX A 138, 83–85.

zu sagen habe, ist derart, daß es sich ausgezeichnet sagen läßt, ohne ihn zu berühren, – *wenn er bloß nicht selber fehlgreift.* In seiner Existenz ist eine Zweideutigkeit, die nicht vermieden werden kann, weil die „Staatskirche" eine Zweideutigkeit ist. Aber nun läßt es sich ausgezeichnet tun, ihm das ganze Moment der Erweckung innerhalb des Bestehenden zu unterschieben, – und so ist er noch einmal der Hochgestellte ... Mein Korps ist gerade der Entsatz, den er braucht.

Das Zweideutige an Mynster steht mithin mit der Staatskirche als solcher in Verbindung. Aus seinen Predigten kann man sehen, daß es nur wenige Menschen gibt, denen es bloß darum zu tun ist, Christen zu sein[1]); aber welchen Sinn hat dann die Staatskirche? Dann könnte sich Bischof Mynster nicht so ruhig verhalten, wie er es tut; dann müßte er Missionar sein und nicht nur dasitzen und regieren[2]). Es ist gewiß wahr, daß Mynster, wenn der Fall einträte, für Christus sterben würde; ja, aber er sorgt dafür, daß der Fall nicht eintritt, indem er vermeidet, der überhandnehmenden Demoralisation der Zeit entgegenzutreten[3]). Er hat nie gewagt, zu sagen, daß das Christliche in Folgendem besteht: tue das Gute, dann wirst du dafür gestraft werden[4]).

Und warum hat er das nicht getan? Weil er selbst dafür geehrt und angesehen sein will, daß er das Gute tut, weil er bei sich selbst wissen will, daß er das Ansehen, das er genießt, verdient, da er ja das Gute tut. Aber das ist Heidentum. Teilweise hat es auch einen andern Grund, weil Mynster die Vorstellung eines Vielbeschäftigten von dem praktischen Leben und der Wirklichkeit hat: daß es nichts helfen könne, so viel zu verlangen. Allerdings kann es nichts helfen – es sei denn, daß es Einem helfen könnte, gerade das zu erleben, von dem das Christentum spricht. Dann aber ist Christus ja der unpraktischste von Allen gewesen.

Alles, was Kierkegaard sagt, ist offenbar von dem Kreuze Christi aus orientiert; darüber hat er sicher mit Mynster gesprochen; und Mynster hat gesagt, daß seine Gedanken über die Nachfolge Christi etwas Anmaßendes an sich hätten[5]).

Die erbaulichen und christlichen Reden.

Wenn man sich in Kierkegaards Kritik der Kirche vertieft hat, muß man die Entschlossenheit bewundern, mit der er in den erbaulichen Schriften es auf sich genommen hat, nicht zu kritisieren, sondern der Zeit die ihr fehlende Art von Religiosität positiv zu geben. In den Tagebüchern hat er sie an verschiedentlichen Stellen geschildert. Und er arbeitet an seinen erbaulichen Schriften mit einer Energie, die beinahe noch erstaunlicher ist als die Schnelligkeit, mit welcher die pseudonymen Schriften entstanden. Außer allem Andern, womit er sich be-

[1]) VIII A 388, IX A 84. [2]) VIII A 414, stärker IX A 39.
[3]) VIII A 502. [4]) VIII A 510. [5]) VIII A 449.

schäftigte, dem Angriff des „Corsaren" und dem Buche über Adler, hat er 1846 und 1847 die drei bedeutungsvollen Schriften, „Erbauliche Reden in verschiedenem Geist", „Die Taten der Liebe" und „Christliche Reden" geschrieben; während er verhöhnt wird, ist er damit beschäftigt, zu segnen; unter täglichem Gebet arbeitet er daran, der Zeit, die ihn mit den Leiden des Ausgelachtwerdens überschüttet, die Religiosität zu bringen, die allen Schaden heilen kann. Das stete Bewußtsein eines nahe bevorstehenden Todes[1]) mahnt ihn, jede Minute zu benutzen. „Ich soll so fleißig sein wie der Fleißigste, es so genau mit der Zeit nehmen wie der Bettler mit dem Groschen, und doch soll jeder kleinste Teil mich in der größten und ruhigsten Sorgfalt beschäftigen."

Und wenn er derart arbeitete, dann hatte er dieselbe Freude wie Paulus[2]), daß er durch sein Leiden im Stande war, Anderen zu helfen; mehrere Saiten auf seinem Instrument wurden ihm nämlich gestimmt. Er kam sich vor wie der Nachfolger des Sokrates, dessen die Christenheit bedurfte[3]):

Dann wird es einen Jüngling geben, der noch der Kindheit oder der ersten Jugend blühende Fülle auf den Wangen trägt, in deren feinem Erröten die Idee lebt in mädchenhafter Verschämtheit; sein Herz wird heftig klopfen, wenn er es liest; er wird verstehen, daß dieses, bis aufs Äußerste konsequent zu sein, doch dem Leben Wert gibt ... Sokrates wußte schon, warum er Jünglinge liebte; er verstand wohl, wie viel die Menschen im Laufe der Jahre durch Gesellschaft und Umgang und Vergleich verlieren, wie sie nach und nach, nach und nach, nach und nach zu feilschen, abzuschlagen lernen, wie sie nach und nach, nach und nach, nach und nach die innerliche Schamhaftigkeit des verborgenen Menschen, die errötende Verschämtheit des Jünglings verlieren; deshalb wird ein Jüngling mein Leser werden, oder vielleicht ein Greis, der beim Lesen wehmütig lächelt, weil er wehmütig seiner Jugend gedenkt, ein Greis, der sich an seinem Lebensabend wehmütig in einen Jüngling verjüngt.

Ein solcher Sokrates wird er sein können, weil er eben wie Sokrates eine eminente Reflexion besitzt; die gehört mit zu seiner dichterischen Begabung; aber tiefer als diese Reflexion besitzt er die religiöse Einfalt[4]). Und dann hat das Leben seiner Jugendzeit mit dessen Sünde ihn in den Stand gesetzt, Spion im Dienste der Wahrheit zu sein[5]).

Also benutzt er alle intellektuellen und künstlerischen Mittel, um der Zeit die Religiosität mitzuteilen, die ihr nottut; namentlich in der ersten Redesammlung gibt er den Gedanken das einschmeichelnde Lächeln, damit das Strenge so milde wie möglich werde[6]). Namentlich in *der langen Beichtrede* nimmt er sich die Muße, die Wahrheit von dem Einzelnen vor Gottes Angesicht zu verkündigen[7]).

[1]) VIII A 100, IX A 178, 216, VIII A 104. [2]) 2 Kor 1, 3–5, VIII A 96.
[3]) VIII A 547, VII B 56. [4]) IX A 151, vgl. Heiberg 191.
[5]) IX A 142, XIII 571. [6]) VIII A 15–16. [7]) VIII 219 ff.

Du teilst die Verantwortung mit deiner Gattin, aber darum wird die Ewigkeit ja auch sie als Einzelne nach ihrem Teil der Verantwortung fragen; denn in der Ewigkeit ist auch keine einzige Verwickelung, die die Abrechnung schwierig und die Ausflucht leicht machen könnte[1]).

Schon die erste Redesammlung mit den zwei Reden kurz nach „Entweder – Oder" war gewidmet „jenem Einzelnen, den ich mit Freude und Dankbarkeit meinen Leser nenne"; damals dachte er besonders an Regine[2]). Späterhin treffen wir das Wort immer wieder in den erbaulichen Schriften, gleichzeitig damit daß die pseudonymen Schriften den Weg von dem ästhetischen Einzelnen zu dem religiösen Einzelnen, der Jeder werden kann, bahnten. Die lange Beichtrede ist der Ort, wo der Gedanke sich entfaltet. Kierkegaard könnte sich wünschen, daß man ihm als Grabmal schreiben würde: „Jener Einzelne"[3]). Diese Kategorie wird die des für die Christenheit selbst berufenen Missionars sein. Auf Grundlage dieses tief religiösen Gedankens und unter dem Eindruck von dem Ernst des Karfreitags spricht er nach und nach immer deutlicher das aus, was seine endgültige Form in einigen Beilagen zu „dem Gesichtspunkt" findet; darin steht[4]):

Es gibt eine Anschauung vom Leben, die meint: wo die Menge ist, sei auch die Wahrheit; der Wahrheit sei es Bedürfnis, die Menge für sich zu haben. Es gibt eine andere Anschauung vom Leben, die meint: überall, wo die Menge ist, sei die Unwahrheit ...

... Denn eine Volksmenge zu gewinnen, ist doch keine große Kunst; es wird nur etwas Talent, eine gewisse Dosis Unwahrheit und ein wenig Kenntnis der menschlichen Leidenschaften nötig sein ...

Doch niemals habe ich in der heiligen Schrift dies Gebot gelesen: Du sollst die Menge lieben.

Das glaube ich fest, so viel Verworrenes, Böses und Abscheuliches in den Menschen auch wohnen kann, wenn sie zum verantwortungs- und reuelosen „Publikum", zur „Menge" und dergleichen werden, so viel Wahres und Gutes und Liebenswertes ist in ihnen, wenn man erreichen kann, daß sie Einzelne werden. Ach, und wie würden die Menschen nicht – Menschen werden, Menschen, die man lieben müßte, wenn sie Einzelne vor Gott würden.

Kein einzelner Soldat wagte es, die Hand an Cajus Marius zu legen; aber nur drei oder vier Frauenzimmer hatten den Mut, d. h. sie hatten die Feigheit dazu.

In Verbindung mit diesen Gedanken über den Einzelnen steht der Appell an die Christen, daß sie verstehen sollen, weshalb Gott die Unverheirateten vorzieht, wenn etwas Besonderes im Reiche Gottes geschehen soll[5]), und ebenso das Verständnis, daß das Vertrauen einem Menschen gegenüber immer die betreffende Sache mildert, indem kein

[1]) VIII 222. [2]) s. S. 149. [3]) VIII A 108, 286, 482, 551.
[4]) VIII B 191 – 97, XIII 592 – 612, 499, vgl. VIII 193. [5]) VIII A 54, 403.

Mensch dazu im Stande ist, seinem Nächsten gegenüber Gottes Strenge durchzuhalten[1]). Und letztlich treffen wir im Jahre 1850 den abschließenden Gedanken, der uns zeigt, weshalb diese Gedanken in eine asketische Richtung führten[2]):

Wenn das: Alles zu opfern um des Heils seiner Seele willen — so ohne weiteres vor sich gehen sollte, dann müßte jeder Mensch in der unbedingtesten Vereinsamung leben, so daß er sich so bewegen könnte, ohne in das Leben eines Andern störend einzugreifen. Das tut aber kein Mensch ... Er lebt im Kontext. Indem er dann Alles um des Heiles seiner Seele willen opfert, greift er absolut störend in das Leben anderer Menschen ein. *[Dann werden alle die äußersten Folgerungen daraus gezogen, und dann heißt es]:* Was aber in der Predigt vorgetragen wird, ist Unsinn — und mittelbare Selbstangabe.

Das Stück fängt so an: „Auf welche Weise man gar nicht existiert, wird oft am besten mittelbar eingesehen."

Auch der Gegensatz zu dem weltlichen Verstehen des Leidens ist in der langen Beichtrede sorgfältig dargestellt[3]). Kierkegaard hat eine außerordentlich deutliche Auffassung davon, daß das Heroische in das Christentum hineingehört[4]); nicht als das Vorrecht des Einzelnen; nein, Heroismus ist: „Groß sein in dem, was Jedermann sein könnte." Durch den Heroismus verwandelt sich die Puppe in den Schmetterling[5]). Eines der ersten entscheidenden Worte in dieser Richtung hin steht in dem Aufsatz über M. Eirikson[6]):

Es gibt ein altes Buch, das ein Verzeichnis über die Zeugen der Wahrheit enthält. In dem kann man lesen, ebenso wie man zu andern Zeiten in der Rangordnung liest, oder wie Andere darin lesen. Wie denn der in der Rangordnung Lesende mit stiller Erbauung sieht, wie so eine Person von Rang die vielen Stufen bis zu dem Gipfel der Ehre heraufsteigt, so liest man in jenem Buche mit stiller Erbauung darüber, wie der Zeuge der Wahrheit Schritt für Schritt in die Minorität, wo er zu Hause ist, hinabsteigt, bis er ganz allein dasteht, verstoßen. Die beiden Bewegungen sind diese: *crescendo* und *decrescendo.* Beim Crescendo heißt es: mir wurde die Ehre zuteil, von dem Volk bekränzt und mit Jubel begrüßt zu werden; beim Decrescendo: mir wurde die Ehre zu Teil, ausgepfiffen zu werden. — Nur ist der Unterschied der, daß das Gewölbe, unter dem die Person von Rang redet, in akustischer Beziehung nicht so gut konstruiert ist wie das, unter dem der Wahrheitszeuge redet; denn nur an letzter Stelle gibt die Ewigkeit Widerhall.

In den *Reden an die Leidenden*[7]) ist die Begeisterung für das Heroische gewissermaßen das alles durchdringende Thema. Deshalb handeln sie von dem Seligen: „Das Selige darin, daß die Schule der Leiden für die Ewigkeit ausbildet", „Das Selige darin, daß nicht der Weg eng ist, sondern die Enge der Weg", „Das Selige darin, daß

[1]) X1 A 65, VIII A 78.
[2]) X2 A 508, vgl. S. 340. [3]) VIII 207 ff. [4]) VIII A 491.
[5]) VIII A 474. [6]) VII1 B 88 S. 296, vgl. X3 A 781, f. S. 351.
[7]) VIII 301–416, X 101–160.

man nur einmal leidet, aber für ewig siegt", „Das Selige darin, daß Unglück Glück ist" usw. Besonders wird hervorgehoben, daß das Christliche das Freiwillige ist[1]); es kann nicht wahr sein, daß freiwillig opfern Gott versuchen heißt; denn dann haben die Apostel Gott versucht. Von allen ängstigenden Kümmernissen in dieser Richtung befreit Gott in seiner Gnade denjenigen, dem er alles nimmt[2]):

Denke dir also einen Menschen, der alle Güter des Glückes besitzt und in jeder Weise begünstigt ist, – aber denke dir, daß dieser Mensch doch dabei noch ernst genug ist, seinen Sinn auf das Ziel der Ewigkeit gerichtet zu haben. Er versteht also, daß er dem allem, was ihm gegeben ist, entsagen soll. Er ist auch dazu bereit, aber siehe da, eine Bekümmerung des Mißmutes erwacht in seiner Seele, eine ängstliche Bekümmerung über sich selbst, ob er doch vielleicht sich selber betrüge, und es mit seiner Entsagung nur eine Einbildung sei, weil er ja im Besitz von allen Gütern bleibt. Er wagt nicht, das ihm Gegebene wegzuwerfen; denn er versteht, daß dies eine vermessene Übertreibung sein könnte, die ihm leicht zum Verderben anstatt zum Nutzen werden könnte; und mißmutig hat er ein Mißtrauen zu sich selbst gefaßt, ob er Gott nicht möglicherweise betrüge und sein ganzes Versagen Spiegelfechterei sei. Dann könnte er sich wohl wünschen, daß ihm das alles zusammen weggenommen werden möchte, damit es ihm Ernst werden könnte, das Zeitliche aufzugeben, um das Ewige zu ergreifen. Und geschieht das nicht, so entwickelt sich vielleicht in seinem Innern eine Krankheit des Gemüts, eine unheilbare Schwermut, die ihren Grund darin hat, daß er im tiefsten Verstande an sich selbst irre wurde.

Jeder Mensch fühlt unmittelbar, daß diese schwermütige Sehnsucht nach dem Heroischen, die durch die Forderung des Entsagens im neuen Testament genährt wird, die Stelle ist, wo seine späteren Gedanken hervorwachsen.

Am stärksten polemisch sind *„die Taten der Liebe"*. Die christliche Liebe sollte von allem dichterischen Reden über die Liebe befreit werden, so daß eine Verwechselung mit dem Eros in keiner Beziehung möglich war. Weil Gott in jeder christlichen Liebe die Zwischenbestimmung ist, kann es nicht vermieden werden, daß der Christ mit Menschen zusammenstößt; denn er will sie lieben, nicht nach den Gedanken der Menschen darüber, was Lieben bedeutet, sondern nach Gottes Gedanken darüber[3]). Er will nicht darin mit ihnen eins sein, voller Eigenliebe zu sein; aber das verlangt die Welt[4]). Den höchsten Grad der Eigenliebe nennt auch die Welt Eigenliebe; aber die Eigenliebe der Solidarität *[man denke an die Sozialdemokratie]* nennt die Welt Liebe. Eine edle, aufopfernde, großmütige menschliche Liebe, die jedoch noch nicht die christliche ist, wird von der Welt als Torheit verlacht; die christliche Liebe aber verabscheut die Welt. Deshalb ist der Gedanke der christlichen Selbstverleugnung folgender: Gib deine

[1]) X 181. [2]) X 157 f. [3]) IX 104 ff.
[4]) IX 115 f., vgl. IX A 114.

selbstsüchtigen Wünsche und Verlangen auf, gib deine eigennützigen Pläne und Absichten auf, so daß du in Wahrheit uneigennützig für das Gute arbeitest — und finde dich dann darein, just deshalb wie ein Verbrecher verabscheut, verhöhnt, verspottet zu werden, finde dich darein, just deshalb wie ein Verbrecher hingerichtet zu werden, oder besser: finde dich nicht darein (denn dazu kann man beinahe gezwungen werden); sondern wähle es freiwillig[1])! Dies, daß der Liebevolle verfolgt wird, das kann man an Christus sehen, dessen Leiden ja doch keine Zufälligkeit waren, sondern das Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen Auffassung der Liebe wesentlich ausdrücken; deshalb enthält die christliche Liebe die Möglichkeit des Ärgernisses[2]).

In den „Christlichen Reden" tritt das Polemische besonders darin hervor, daß am Schluß jeder Rede herausfordernd gesagt wird, daß nur die Sünde das Verderben des Menschen sei[3]). Und dann ist zwischen den Reden an die Leidenden und den Beichtreden ein Abschnitt eingeschoben, *„Gedanken, die hinterrücks treffen — zur Erbauung"*, deren Tendenz es ist, durch eine plötzliche Wendung des Gedankens dem Leser seine Einbildung, ein Christ zu sein, abzulocken; z. B. „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt, was wird uns dafür? — und was wird uns dafür?" *[Uns, die wir nämlich nichts verlassen haben].* In Bezug auf diese Reden ist er im Zweifel gewesen, ob sie dieser Sammlung einverleibt werden sollten oder nicht. Einen Augenblick verstand er es als Gottes Willen, daß die „Christlichen Reden", namentlich aus Rücksicht auf die schwierigen nationalen und äußeren politischen Verhältnisse, milder sein sollten als die „Taten der Liebe", die ja scharf polemisch waren[4]). In dieser milderen Gestalt könnte das Buch vielleicht Mynster gewidmet werden. Aber seine Auffassung von Gottes Willen ändert sich, und er läßt diese polemischen Reden mitdrucken, trotzdem er sehr gut versteht, daß es ihm selbst gefährlich werden könnte, in diesen national bewegten Zeiten, wo der Krieg vor der Tür stand, so ausschließlich damit beschäftigt zu sein, religiös zu verwunden.

Das Leiden des Verschiedenseins.

Während dieser ganzen Entwickelung hatte Kierkegaard ein überwältigendes Gefühl davon, daß er von den Menschen immer mehr verschieden wurde; aber dabei ließ sich nichts machen; so mußte es sein. Es war der Abglanz von der Verschiedenheit zwischen Christus und der Welt. Christus hatte ja das Leiden Gottes in die Zeit hineingepflanzt, wie „wenn man eine Eichel in ein irdenes Gefäß pflanzt"[5]).

[1]) IX 185. [2]) IX 188ff. [3]) s. S. 374.
[4]) VIII A 438, 559–61. [5]) s. S. 195.

Und das mußte er vor allen Andern tragen, weil er ein „Pönitierender" war, aus dem Gott einen „Außerordentlichen" gemacht hatte. Sehr bald nach dem Angriff des „Corsaren" verstand er, daß er zu seinen eignen Lebzeiten nicht verstanden werden würde, in diesem kleinen Lande gar nicht[1]); und das war seiner Sache günstig; sobald er anerkannt wurde, würde er eine Autorität werden, und dann würde seine Mission zu Ende sein. Erst die Nachwelt würde ihn verstehn, sagt er immer wieder, und immer mit tiefer Wehmut, aber auch mit einer Entschlossenheit, die Gott gehorsam ist und dieses Opfer getrost bringt, damit er seine Mission nicht zerstören solle, indem er direkte Mitteilung gäbe und Autorität würde, was der selbsttätigen Aneignung, zu der er die Menschen eben führen wollte, zum Schaden gereichen würde[2]).

Erst nach meinem Tode wird man mich verstehn; während ich lebe, kann ich im Glauben selig davon überzeugt sein, daß ich einmal verstanden werde; ich kann selbst verstehn, warum ich nicht früher verstanden werden kann, und daß es meine Aufgabe, eine Tat der Selbstverleugnung ist; wahrlich eine ungeheure Arbeit.

Ich will aushalten und mich an die Perspektive der Länge halten. Wenn ich durch eine Inkonsequenz und durch Nachgeben alle Menschen gewönne, laß uns das annehmen, daß sie auf meiner Seite ständen, ach dann habe ich gerade meine Idee verfehlt, das Ganze ist verscherzt. Wenn ich dagegen unbedingt allein gestanden habe und bis aufs Äußerste das Opfer gebracht habe, abstoßend zu wirken, und ich dann sterbe, so wird alles in Ordnung sein. Je mehr der Bogen durch das Biegen gespannt ist, um so schneller saust der Pfeil durch die Luft, und je entfernter der Ausgangspunkt, um so besser. Deshalb soll mein ganzes Leben einzig und allein darauf ausgehen, die Fahrt der Idee in die Zukunft hinein zu beschleunigen.

Die Zeit wird kommen, da jeder Däne stolz auf mich als Schriftsteller sein wird.

Nur an einzelnen Stellen zieht er eine Folgerung, die noch drückender ist, – daß ihn sogar die Nachwelt nicht verstehn werde[3]). Wenn man sein Verschiedensein als Stolz auslegt, tut man ihm Unrecht[4]); weil man den Ernst in seinem Gottesverhältnis gar nicht versteht.

Wie großes Leiden dieses Verschiedensein ihm bereitet hat, mag man vielleicht am besten ermessen aus den zahlreichen Versuchen, sich selbst verständlich zu machen, die alle damit endeten, daß sich das nicht tun ließe, wozu er sich fortwährend versucht fühlte. Bald hat er eine Selbstverteidigung geschrieben, die eine Nachschrift zu den „Taten der Liebe" sein sollte[5]), ebenso wie sich Paulus im zweiten Korintherbrief verteidigt; bald hat er daran gedacht, sich in einer Vorrede zu den „Christlichen Reden" zu erklären. Zu andern Zeiten hat er Vorlesungen halten wollen, und erklären, wie die indirekte Mitteilung

[1]) VII A 116, 117.
[2]) VIII A 49, 81, 96, 124, 160, 175, 424, 507, 549, IX A 25, 42, 133, 203.
[3]) IX A 326. [4]) VIII A 179, IX A 100. [5]) VIII B 73.

die einzige sei, durch die man ein ethisches Können mitteilen könne[1]). Doch diese und einige andere Entwürfe[2]) sind bei Seite gelegt: sie waren Versuche, sich selbst Linderung zu verschaffen durch direkte Mitteilung, durch Dozieren, was der Krebsschade der Zeit war, der die Menschen lehrte, Nachschwätzer zu werden, ohne Ursprünglichkeit; deshalb waren alle derartigen Versuche Versündigungen gegen den Beruf, den Gott ihm gegeben hatte. In diesem Lichte stehen vor dem Ostererlebnis 1848 alle Pläne zu unmittelbarer Mitteilung: sie sind Versuchungen, die er aus Treue gegen Gott bekämpfen soll, indem er geduldig die schwere Last des Verschiedenseins und des Unverstandenseins — leicht — trägt. Aber noch einen Grund hat er, in seiner Verschlossenheit von den Menschen verkannt zu sein. Er kann doch nicht von allen seinen Sünden reden[3]).

Soll ich nun mit Jemand bloß von meiner Wirksamkeit als Schriftsteller sprechen, dann muß ich nur von dem Großen sprechen. Ich kann auch nicht so in einem fort mit einem andern Menschen davon sprechen, daß ich mich vor Gott geringer als ein Sperling oder ebenso unbedeutend fühle. Im Gespräch zwischen Menschen braucht man den menschlichen Maßstab, und mit dem gemessen habe ich eine ungeheure Überlegenheit. Aber so zu sprechen, ist mir äußerst peinlich; es betrübt meinen Geist nachher; es ist mir, als betröge ich Gott.

Es ist Sanftmut: die schwere Bürde — leicht zu tragen[4]). Doch ist es schwer, sanftmütig zu sein. Unter dem Leiden der Einsamkeit niedergedrückt, fühlt er jeden Druck doppelt so hart. Mehrmals hatte er Erholungsreisen nach Stettin und Berlin geplant[5]); aber er gab es jedes Mal wieder auf. Das hieße sich den Bürden und dem Verkennen entziehen; und von seinem Schaffen könnte er doch nicht auf Reisen ausruhen; das wußte er aus früheren Zeiten; und dann näherte sich der Todestag des Vaters, und an dem wollte er in Kopenhagen sein. Demnächst gab es geschäftliche Angelegenheiten, sowohl Verhandlungen über die zweite Herausgabe von „Entweder—Oder", als auch über den Verkauf des Hauses am Neumarkt, wo er seit seiner Geburt gewohnt hatte. Gleichzeitig hatte er ein Gefühl, als wenn sich ein innerer Durchbruch vorbereitete, und den wollte er nicht durch Reisen stören. Schließlich machte der Aufruhr *(Schleswig-Holsteins)* und der Krieg es ihm unmöglich, zu reisen. Nach und nach, wie die Jahre 1847 und 1848 vorwärtsschreiten, hat man den Eindruck, als fühlte er sein Leben immer mehr als eine ungeheure Bürde, als habe Gott ihn verlassen[6]). Dann bringt das Jahr 1848 mit seiner Störung der Geldverhältnisse ihm auch wirtschaftliche Sorgen; er erhält selbst einen

[1]) VIII B 79—89, vgl. S. 218. [2]) VIII B 186, 179, A 554.
[3]) VIII A 554. [4]) VIII 325 f.
[5]) VIII A 227, 246, 249, IX A 375, X 1 A 202. [6]) IX A 103.

Einblick darein, wie wirtschaftliche Unsicherheit ängstigen kann[1]). Gegen solche Sorgen hat er offenbar gekämpft in den Reden über die Vögel und die Lilien, namentlich in den Abschnitten über die Bekümmernisse der Armut und des Überflusses[2]). Die Beschwerden des Umzuges an und für sich und das Unbefriedigende der neuen Wohnung in der Tornebuskegasse, wo die Lichtreflexe seine Augen störten, und den Umstand, daß sein vieljähriger Diener, Anders, einberufen wurde – das alles nahm er ungemein schwer. Wenn er aber dann bedenkt „das Selige darin, daß ein Mensch in seinem Verhältnis zu Gott immer schuldig leidet", und wenn er all das Andre überlegt, was in den Reden an die Leidenden steht, dann endet er dennoch mit einer unendlichen Dankbarkeit gegen Gott, und damit, daß er lernt aus dem, was er so durchmacht[3]).

Dennoch lastet unter diesen Verhältnissen die Geringschätzung des Vaterlandes unsagbar schwer auf ihm. Die nationale Begeisterung während des Krieges hat für ihn keine Bedeutung. Die Gefahr für uns ist gar nicht Deutschland; das ganze Unglück steckt in kleinlichem Neid. Das Land ist zu klein, um einen großen Mann schätzen zu können, und Kopenhagen ist nur eine Kleinstadt. „Das Martyrium, unter dem dieser Schriftsteller litt, läßt sich in aller Kürze so beschreiben: er litt darunter, Genie in einer Kleinstadt zu sein[4])." Was er an andern Stellen über kindliche Liebe zu dem Vaterlande gesagt hat, ist wie vergessen[5]). Und das beruht nicht nur darauf, daß etwas in der nationalen Bewegung ihm anstößig war[6]), sondern auch darauf, daß seine eignen Angelegenheiten ihn so beschäftigten, daß er nicht im Stande war, sich wesentlich für Anderes zu interessieren.

Und so sitze ich hier. Draußen ist alles in Bewegung; die nationale Stimmung wogt und wallt in Allen; Alle sprechen davon, Leben und Blut zu opfern, sind vielleicht bereit dazu, aber doch von der Allmacht der öffentlichen Meinung unterstützt. Und so sitze ich hier in einem kleinen Zimmer (– man wird mich wohl ausschreien wegen Gleichgültigkeit für die Sache der Nation –) ich kenne nur eine Gefahr: die der Religiosität, aber darum bekümmert sich Niemand – und Niemand ahnt, was in mir vorgeht. So ist nun einmal mein Leben. Immer Mißverständnisse. Da, wo ich leide, werde ich nicht verstanden – und man haßt mich.

Der kommende Märtyrerprophet.

Aus diesen Gedanken heraus wächst am Schlusse des Jahres 1847 eine Gestalt hervor, eine Synthese, die alles in einen Brennpunkt sammelt und einen überwältigenden Einfluß auf Kierkegaard selbst ausübt, Aus-

[1]) IX A 43, VIII A 645, 648. [2]) X 19–41.
[3]) IX A 43, 65, 72, 375. [4]) XIII 580.
[5]) VII A 117, VIII A 131, XIII 580, VIII B 119, XII 267.
[6]) VIII A 245, 531, 602, 609ff., 618, 668, IX A 41, X2 A 356.

strahlungspunkt für alle seine späteren Gedanken und Leiden wird. Kierkegaard hatte die ganze Zeit an dem Buch über Adler gearbeitet[1]). Gegen den Schluß von 1847 entsteht eine kleine Abhandlung, die erst 1849 gedruckt wird, gleichzeitig mit dem einzigen Bruchstücke dieses Buches, das herausgegeben wurde. Die Abhandlung behandelt das Problem: „Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit totschlagen zu lassen[2])?" In dieser Abhandlung über den Märtyrerpropheten hat er den Weg gefunden von dem Heroischen, das auch das Heidentum kennt, zu dem *eigentlich Christlichen, die innerliche Vereinigung des Heroischen mit dem Leiden der Liebe*[3]). Auch Platon, durch das Gedenken an Sokrates bewegt, zeichnet im zweiten Buch „des Staates" ein Bild des leidenden Gerechten, der gepeitscht, gemartert, in Fesseln gelegt wird, dem die Augen ausgebrannt werden, und der gekreuzigt wird. Und Vielen ist die Ähnlichkeit mit dem leidenden Gerechten auf Golgatha aufgefallen. Aber der Unterschied ist, daß der Gerechte bei Platon, allen Leiden zum Trotz, von dem Ganzen unangefochten ist; er behält seine heroische Überlegenheit, weil er das Mitgefühl und Mitleiden der Liebe mit denen, die sich gegen ihn versündigen, nicht kennt; er ist ganz und gar von dem Heroischen und dessen innerer Überlegenheit erfüllt, wohingegen die Leiden Christi gerade daraus entspringen, daß die Liebe die Verantwortung und das Leiden für ihre Feinde trägt[4]).

Der Abhandlung voraus geht eine Vertiefung Kierkegaards in die Überlegenheit des Heroischen, das die Verhöhnung in Ehre, das Leiden in Sieg verwandelt[5]). Daß dies mutige Siegesbewußtsein auch am Platze ist überall da, wo das Christentum den Heiden verkündigt wird, darüber herrscht bei Kierkegaard kein Zweifel[6]). Etwas anders dagegen liegen die Verhältnisse in der „christlichen" Welt. Man beleidigt den Heiden ja nicht dadurch, daß man annimmt, daß er nicht Christ sei. Da ist das Zeugnis nur Zeugnis. In der christlichen Welt dagegen enthält das Zeugnis zugleich eine Anklage gegen Menschen, daß sie nicht Christen seien, und das mögliche Leiden ist nicht nur ein Leiden im Dienste des Zeugnisses; es wird auch durch einen Grad von Anmaßung verschuldet, für die der Zeuge Gott gegenüber Rechenschaft ablegen muß[7]).

Die Abhandlung, die Kierkegaard tiefer in das Verständnis des Christentums hineinführt, handelt nun von einem solchen Zeugen in der Christenheit und fragt: „Hat ein *Mensch* das Recht, sich für die

[1]) Die Vorrede zu VIII$_2$ B.
[2]) XI 55 ff., VIII A 271, 307, 469, 579–81, IX 51, 126.
[3]) X$_1$ A 412.
[4]) IX A 425.
[5]) VIII 404 ff.
[6]) E. P. VI 567.
[7]) VIII 398–400.

Wahrheit totschlagen zu lassen?" D. h.: Hat er ein Recht dazu, im Verhältnisse zu den Mitchristen sich in dem Grade überlegen zu fühlen, daß er wagt, sich als Märtyrer töten zu lassen? Kann er beanspruchen, im Gegensatz zu den Andern im vorzüglichen Sinne Christ zu sein? Wird nicht das Mitleiden der Liebe mit denen, die ihn töten, ihm verbieten, es so weit kommen zu lassen? Wie sieht es in der Seele dessen aus, in dem das Heroische mit der Fürsorge und dem Mitleiden ringt und mit der Bürde der Verantwortung, die eine solche Handlungsweise auf sich zieht? Der Gedankengang der Abhandlung ist dann folgender:

Es wird vorausgesetzt, daß der Betreffende den heroischen Mut besitzt, sich für die Wahrheit töten zu lassen. Aber da taucht ein Bedenken vor ihm auf; er sieht ein, daß ihn zu töten, weil er die Wahrheit besitzt, eine schreckliche Sünde ist, an der seine Mörder schuldig werden. Und sie auf die Weise schuldig werden lassen ist für den Märtyrer etwas Schreckliches, das er nur mit Entsetzen wagt. Der Märtyrerapostel ist es nämlich, der die Zeit dazu aufhetzt, ihn zu töten. Er kennt die Zeit und ist im Anfang ihr Abgott wie Christus. Wenn er dann abbiegt und ins Religiöse hineinlenkt, dann hat er die Zeit erbittert und sein Martyrium vorbereitet. Dies war das Leiden Christi; aber er ließ sich töten und ließ seine Mörder schuldig werden. Aber an Christus war auch etwas, das erklärte, daß er diesen Mut haben konnte: er war die Wahrheit; deshalb konnte für ihn kein Zweifel daran bestehen, daß er das ganze Recht hatte, und zugleich trug er selbst sühnend die Sünde der Welt. Dadurch hatte er die Überlegenheit, die darin besteht, seines Feindes Verteidiger zu sein. Aber mit einem *Menschen* verhält es sich anders; sein Tod ist ja keine Sühne, und wie kann ein sündiger Mensch so ganz sicher darauf bestehen, daß er das ganze Recht habe, so daß er bei seiner Meinung zu beharren wagt, ohne mindestens so viel nachzugeben, daß er vermeidet, sie in einem Mord schuldig werden zu lassen? Der unausgesprochene Gedanke ist offenbar der, daß in der christlichen Welt nur der durch eine Offenbarung Berufene eine so unmittelbare Sicherheit dafür haben kann, daß er die ganze Wahrheit auf seiner Seite habe. Durch diesen unausgesprochenen Gedanken korrespondiert die Abhandlung mit der Abhandlung, die im Jahre 1849 mit ihr zusammen gedruckt wurde, nämlich: Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel, und mit dem Falle Adler als Ausgangspunkt. Der durch Offenbarung Berufene ist dazu verpflichtet, die Wahrheit so geltend zu machen, daß er Märtyrer wird; ein anderer Mensch aber kommt bei diesen Gedanken in innere Kämpfe und Leiden hinein. Bei der Darstellung dieser bewegen sich die Gedanken beständig in Bahnen,

die zum Kreuze Christi hinführen. Wer die Verantwortung trägt, trägt damit auch die Leiden des Kummers[1]).

Das Unwahre liegt dann darin, daß der so Kämpfende sich zu den Andern nur polemisch verhält, nur an sich selbst denkt, nicht ihre Lage in Liebe bedenkt. Dann ist er aber sehr weit davon entfernt, in Wahrheit ihnen überlegen zu sein oder überlegen in Wahrheit; denn Überlegenheit heißt gerade, seines Feindes Verteidiger zu sein, und als solcher mit mehr Sorge und Einsicht als er darüber zu wachen, daß er nicht schuldiger werde, als er verdient, was Unwahrheit wäre. Ach, den vermeintlich Starken scheint es so leicht, einen Menschen totzuschlagen, als wären sie obenauf; ach, wer eine Vorstellung von der Schuld hat, einen Unschuldigen totzuschlagen, der wird sich wahrlich erst selbst prüfen, ehe er zuläßt, daß Jemand so schuldig werde. In dieser Selbstprüfung wird er verstehen, daß er kein Recht dazu hat. Die Liebe wird ihn also daran hindern. Diese Liebe ist es, die in ihrer ewigen göttlichen Vollkommenheit in ihm war, der, weil er die Wahrheit war, absolut ausdrücken mußte, daß er die Wahrheit war, und deshalb die ungöttliche Welt so schuldig werden lassen mußte — diese Liebe war in ihm und bat für seine Feinde. Den Tod verhindern konnte er nicht; er war ja der Zweck seines Kommens in die Welt. Aber als er sich aus Liebe opferte, so hat er auch (und deshalb wiederum wird er „das Opfer" genannt) die Lage seiner Feinde in Liebe bedacht. Dies ist die Einheit der Wahrheit und der Liebe.

An dies alles denkt der Auserwählte unter tiefen Leiden, indem er vor Gottes Angesicht unter der Verantwortung der Ewigkeit überlegt, ob ein *Mensch* das Recht habe, sich für die Wahrheit töten zu lassen. Ich weiß nichts, das mich dem Geheimnis der Versöhnung so nahe gebracht hätte, wie dieser Schluß, in dem das sympathetische Leiden mit der Sünde Andrer, gerade unter dem Entsetzen über Gottes Zorn, mit dem Gebet, das leidend deren Sünde trägt, verbunden ist. Die heroische Überlegenheit, die wir an Plato kennen, ist mit dem Leiden der Sympathie und dem Gebet verschmolzen[2]). Die ganze Abhandlung ist in einem Zuge entstanden, im Laufe von acht Stunden[3]); es ist, als wäre er der Liebessonne, die auf dem Kreuz von Golgatha strahlt, zu nahe gekommen, als wäre er dadurch vom Sonnenstich betroffen. Von dem Augenblick an ist sein Leiden verdichtet; mit Hilfe der Phantasie und des Denkens hat er die Weihe empfangen, jenes Opfer zu werden, wovon er seit seiner frühesten Jugend träumte, und er weiß, daß die Erwartung der Zeit der kommende Märtyrerprophet ist, der in einem reflektierten Zeitalter Christus in Geist und Wahrheit nachfolgt[4]).

Es kann mithin kein Zweifel darüber bestehen, daß die Abhandlung ein Glied in der Arbeit Kierkegaards ist, um Klarheit über seinen Lebensberuf zu gewinnen; erst durch diese Arbeit ist ihm klar geworden, wie hoch er den Bogen spannen durfte. Es ist ihm blendend

[1]) XI 90. [2]) IX A 336. [3]) VIII B 135.
[4]) VIII A 418, IX B 63 13.

klar, daß er der Märtyrerprophet nicht ist; er ist ja ein Pönitierender, und er ist nicht durch Offenbarung berufen. Die beiden kleinen Abhandlungen „sind wie eine Seemarke, nach der man steuert, aber wohlgemerkt so, daß der Steuernde weiß, daß er sich *just in einem gewissen Abstand von ihr halten soll*[1]". Nur das Göttliche hat ein Recht dazu, auf das Martyrium hinzusteuern[2]). Für die Menschen wäre das dämonische Schwermut.

Und dennoch ist der Märtyrerprophet mit Zügen aus Kierkegaards eignen Erlebnissen gezeichnet. Er hatte ja gerade damit angefangen, der Zeit zu geben, was die Zeit verlangte, nämlich das Ästhetische, und hatte sie gegen sich aufgehetzt, als er das Religiöse geltend machte[3]). Und als Lohn für eine in Wahrheit christliche Handlung hatte er das Martyrium des Gelächters bekommen[4]).

In der Art und Weise, wie er dies Martyrium des Gelächters aufnimmt, ist etwas, das zeigt, daß seine Schwermut Gewalt über ihn besitzt, etwas, das an die Selbstquälereien des Quidam in „Schuldig? — Nicht schuldig?" erinnert. Er weiß aber selbst, daß er der Zeit dadurch Unrecht tut. Was sein Volk gedankenlos tut, nimmt er tiefernst; ja sogar in noch tieferer Beziehung ist eine Ähnlichkeit mit Quidam vorhanden: ebenso wie Kierkegaards pseudonyme Schriften gleichzeitig ein Versuch waren, sich ihr zu erklären, so sind seine folgenden Schriften auch ein Versuch, sich diesem Volke mittelbar zu erklären; unmittelbar erklären darf er nicht; denn in Zukunft wird gerade das, was sein Volk ihm angetan hat, ihm zur Erweckung dienen; in seinen erbaulichen Schriften reicht er dem Volke, das ihn neidisch höhnt, geistige Speise, um glühende Kohlen auf dessen Haupt zu sammeln. Es unterliegt keinem Zweifel, daß er sich oft gedacht hat, daß er am Ende totgeschlagen werden würde, und er hat es sich gewünscht, damit er, sich selbst treu, als der Einzelne dem Volk zur Erweckung dienen könnte. „Aber das enthält auch ein Unrecht den Menschen gegenüber; die Menschen sind doch nur Kinder, und so ist es ungerecht gegen sie, wie es Einem selbst gegenüber unzulässig ist, sie nach dem Maßstab schuldig werden zu lassen[5])."

Er ist nicht der Märtyrerprophet. Nein, das ist er nicht. Er ist nicht die Einheit von Offenbarung und Reflexion; er ist nur die Einheit religiöser Ursprünglichkeit und Reflexion; er soll nicht durch seine Reflexion in Überlegenheit bestimmen, wie die Zeit ihn zum Märtyrer machen soll, damit es ihr zu um so größerer Erweckung werde; er soll nur den Weg bereiten für den, der kommt, durch die Kategorie des

[1]) XIII 494. [2]) X1 A 328, X3 A 715. [3]) XIII 539, X1 A 94.
[4]) IX B 64 S. 379, IX A 454, 458, 471. [5]) X1 A 280.

„Einzelnen“ [1]). Warum ist er nicht selbst der, der da kommen soll? Warum ist er, wie es von nun an immer heißt, ohne Vollmacht [2])? Ja, er ist ja ein Pönitierender, und gleichzeitig hat er den Vorzug gehabt, Vermögen zu besitzen [3]).

Dennoch bekommt diese von ihm heraufbeschworene Gestalt eine seltsame, zugleich anziehende und abschreckende Macht über das Gemüt Kierkegaards; mit dieser Gestalt vergleicht er sich fortan, wenn er sagt, er sei kein Christ. Und dieser „Wahrheitszeuge“ wird auch die Gestalt, mit der er die bestehende Christenheit vergleicht, wenn er sie verurteilt und wenn er den Bannstrahl gegen Martensen wegen seiner Rede über Mynster schleudert. Gewissermaßen vergißt er, daß diese Gestalt dem Falle Adler und den daraus entsprungenen Gedanken über das Außerordentliche ihre Entstehung verdankt. Diese Vergeßlichkeit hat teilweise ihren Grund darin, daß er, der doch auf dem Wege zum Ziel war, von der faulen Christenheit verlacht wurde, dieser Christenheit, die sich gar nicht unter dem Ziel gedemütigt fühlte, sondern sich obenauf fühlte, selbstgefällig und frech; sein Gedankengang hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Paulus' Ironie über die Selbstgefälligen in Korinth [4]). Was ihm das unermeßliche Leiden bereitete, kann so ausgedrückt werden: der kommende Märtyrerprophet war, wenn er über seinen Beruf nachdachte, gewissermaßen seine obere Grenze; aber diese Gestalt wurde auch der Maßstab, mit welchem er sich selbst und die Christenheit maß, in Demut vor Gott.

In Verbindung mit dieser Gestalt, dem kommenden Märtyrerpropheten, steht ein eigentümlicher *Ausblick in die Zukunft*, der Überlegungen entsprang, die die politischen Begebenheiten von 1848 hervorgerufen hatten.

Um diesen prophetischen Ausblick in die Zukunft zu verstehen, müssen wir uns erst vergegenwärtigen, daß es ganz außerhalb des Horizontes Kierkegaards lag, zu verstehen, daß die soziale Frage eine Frage nach Gerechtigkeit ist. Was man verlangte, war ja auch „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“. Von dieser Grundlage aus gehen Kierkegaards Gedanken in die Zukunft [5]). Die Gegenwart hat vergessen, was die wahre Gleichheit der Menschen bedeutet, nämlich Gleichheit vor Gott. Die Religion ist im Begriff, auszusterben; man „begnügt“ sich nicht damit, ein Mensch zu sein, was doch einen ewigen Reichtum in sich birgt. Die Folge dieses religiösen Grundschadens wird die sein, daß im politischen Leben immerfort versucht werden wird, die unmögliche Aufgabe zu lösen: in dem Äußeren, dem Weltlichen, Gleich-

[1]) XIII 563, IX B 63$_{12}$ S. 372, 64 S. 379, XIII 609. [2]) IX A 189.
[3]) IX B 64 S. 379, IX A 370, XIII 606. [4]) 1 Kor 4, $_{8-13}$, XII 207.
[5]) IX B 10–24.

heit zu schaffen. Unter den nutzlosen Versuchen, diese Aufgabe zu lösen, wird das Dasein mehr und mehr aus den Fugen gehen[1]). Und wenn ein Ministerium die Aufgabe nicht gelöst hat, wird man doch nicht einsehen, daß der Grund dazu die Unmöglichkeit der Aufgabe ist; man wird glauben, der Fehler liege in der Art und Weise, wie dies Ministerium regiere; bekäme man nur ein Ministerium, das besser regierte, dann würde es glücken. Und bei dieser Beschäftigung wird die Zeit immer zerrissener und aufgeriebener werden, bis die Menschheit so durch Leiden und Blutverlust ermattet sein wird, daß „das mit der Ewigkeit" wenigstens in Betracht kommen kann. Dann wird der Umschwung kommen[2]). Was wie Politik aussah und sich einbildete, es zu sein, wird sich als religiöse Bewegung entpuppen.

Um die Ewigkeit zurückzugewinnen, wird wieder Blut gefordert werden, doch von anderer Art; nicht das Blut der zu Tausenden erschlagenen Opfer, nein, das wertvollere Blut: das der Einzelnen — der Märtyrer, jener mächtigen Toten, die das vermögen, was kein Lebender, der die Menschen zu Tausenden niederhauen läßt, vermag, was diese mächtigen Toten nicht selbst zu Lebzeiten vermochten: eine wütende Menge zum Gehorsam zu zwingen, eben weil diese wütende Menge in Ungehorsam den Märtyrer töten konnte.

Aber zu der Zeit, wo der Umschwung eintritt, wo man anfängt zu verstehen, daß Religiosität das ist, was die Zeit vermißt, da wird eine neue Gefahr entstehen[3]):

Dann werden wie Pilze nach dem Regen dämonisch infizierte Gestalten aufschießen, die sich in ihrer Vermessenheit als „Apostel" betrachten, mit denen sie auf gleicher Stufe zu stehen meinen, einige auch mit der Aufgabe, das Christentum zu vervollkommnen, bald als Religionsstifter sogar, als Erfinder einer neuen Religion, die ganz anders die Zeit und die Welt befriedigen könne als die „Askese" des Christentums.

Was in solch einer religiös bewegten Zeit nottut, sind *„Pfarrer"*. Und wenn Kierkegaard diese Pfarrer der Zukunft schildert, ist es unverkennbar, daß sie nach dem Bilde des kommenden Märtyrerpropheten gegossen sind[4]):

Pfarrer, die im Besitze einer wünschenswerten wissenschaftlichen Bildung geübt sind — nicht so sehr im wissenschaftlichen Exerzieren Eins Zwei Drei — als vielmehr in dem Kampfe, in dem Geistesgegenwart das Entscheidende ist, in dem Kampfe nicht so sehr gegen wissenschaftliche Angriffe und Fragen, als vielmehr gegen menschliche Leidenschaften; Pfarrer, die die „Menge" zerteilen und sie zu Einzelnen machen können; Pfarrer, die nicht zu große Ansprüche an das Studieren stellen, und Nichts *weniger* wollen als herrschen; Pfarrer, die womöglich mächtig der Rede, nicht weniger mächtig wären, zu schweigen und zu dulden; Pfarrer, die womöglich Herzenskenner, nicht weniger Enthaltsamkeit gelernt hätten im Urteilen und Verurteilen; Pfarrer, die verständen, Vollmacht zu üben — durch die Kunst

[1]) IX B S. 311. [2]) IX B S. 317. [3]) E. P. III 485.
[4]) E. P. III 484.

der Aufopferung; Pfarrer, die zum Gehorchen und Leiden vorbereitet, erzogen, gebildet wären, so daß sie mildern, ermahnen, erbauen, rühren könnten und auch zwingen — nicht durch Macht, Nichts weniger, sondern durch den eignen Gehorsam zwingen, und vor allem die ganze Unart des Kranken dulden könnten, ohne sich stören zu lassen, so wenig sich der Arzt stören läßt durch das Schimpfen und Strampeln des Patienten während der Operation.

Der Kampf mit dem Pfahl im Fleische.

Wir haben noch nicht den tiefsten Grund erwähnt, weshalb er der kommende Märtyrerprophet nicht sein konnte; das beruhte in letzter Instanz auf dem „Pfahl im Fleische". Während all der anderen Überlegungen und während dieser ganzen gewaltigen Arbeit führte er 1847 und 1848 einen religiösen Kampf mit dem „Pfahle im Fleische", und den müssen wir nun näher betrachten. Dessen Leiden waren sicherlich der Hauptgrund für den Zug düsterer Schwermut, der in scheinbarer Kleinlichkeit ihn selbst zum Mittelpunkt von Allem macht. In seinem Innersten hat er einen Kampf auf Leben und Tod bestanden.

Von der frühesten Zeit an hat sein Seelenleben einen Grundschaden gehabt, „den Pfahl im Fleische". Wir haben seinerzeit versucht, ihm auf den Grund zu kommen, aber vergebens; es gibt etwas, das er nie hat sagen wollen[1]). Dieser Grundschade bewegte ihn dazu, die Verlobung aufzuheben[2]), und verursachte auch dadurch ein Gefühl tiefer Schuld; er verstand noch besser, daß er ein Pönitierender sei, und daß es die große Sünde seines Lebens gewesen sei, das zu vergessen. Auch nach dem Bruch mit Regine hat die Schwermut ihn verfolgt und bisweilen ihm eine unsagbare Angst eingeflößt, die jede Wirksamkeit unmöglich machte[3]); sie hat ihn im Gefängnis der Verschlossenheit festgehalten[4]); aber in dieser Schwermut hat er doch die Welt geliebt[5]). Sie hat ihn in ästhetischer Beziehung schöpferisch gemacht[6]), und sie hat die Ironie hervorgelockt[7]), weil er mit keinem darüber und über das viele Schwere, das damit in Verbindung stand, hat sprechen können[8]); diese Schwermut hat ihn aber auch verhindert, in ein innerliches entscheidendes Verhältnis zu Gott zu kommen, „im tiefsten Sinne Du zu sich selbst zu sagen"[9]). Dennoch hat die Bedeutung der Schwermut für seine Schaffenskraft, die daraus entsprang, ihn veranlaßt, sich selbst zu fragen, ob er versuchen dürfe, sich ihrer zu entledigen[10]).

Was aber Alles so auf dem Grunde seiner Seele lag, hat ihm dies unausrottbare Bewußtsein gegeben, ein Pönitierender zu sein[11]), und hat ihn dazu bewegt, mit einer gewissen Befriedigung sich in den

[1]) s. S. 67–74. [2]) VIII A 100, 641. [3]) V A 71, 48, VI A 103.
[4]) VI A 31, 61. [5]) VIII A 515, 641. [6]) VIII A 27, 44.
[7]) VIII A 517. [8]) VIII A 554, IX A 142, 150.
[9]) VIII A 27, s. S. 220. [10]) VIII A 156, s. S. 244. [11]) Heiberg 33f.

Kampf da hineinzustellen, wo der Platz am undankbarsten war[1]), so daß sein Leben das Buße-Tun und das Sich-nützlich-Machen vereinigen konnte; darin konnte er den Traum seiner Jugend erfüllt sehen: das Opfer zu sein, das schwere Leiden zum Heil Anderer durchmachen sollte[2]). Man tut ihm darum ein furchtbares Unrecht, wenn man seine Verschlossenheit für Stolz ansieht[3]). Menschen gegenüber hat er Recht, aber Gott gegenüber unendliches Unrecht[4]). Wenn er darum die Möglichkeit überlegt, daß er der Märtyrerprophet wäre, der Wahrheitszeuge, dann paßt das Gewand gar nicht für ihn[5]). „Den Tag, wo ich so rein und heilig werde, daß ich die Welt böse zu nennen wage, ist auch mein Todesurteil unterschrieben; so lange ich aber das nicht bin, ist es auch Großtuerei, so mit Reden um sich zu werfen, daß man sich für die Wahrheit totschlagen lassen solle."

Diesen „Pfahl im Fleisch" hat er immer als sein Kreuz angesehen, von dem er sich nicht befreien konnte, und es vielleicht nicht sollte. Paulus wurde ja nicht von dem Pfahl im Fleisch befreit. Nachdem er aber den Entschluß gefaßt hat, ein Außerordentlicher zu werden, und nachdem das Schuld-Moment in der Sünde seiner Jugend gewissermaßen nicht mehr als etwas Abschreckendes in seinem Verhältnis zu den Menschen zu stehen braucht, fühlt er sich verpflichtet, darauf hinzuarbeiten, daß er ihn ausziehe; im Unglauben hat er vergessen, daß für Gott alle Dinge möglich sind; jetzt will er suchen, im Innern erneuert zu werden; hätte er kein Vermögen gehabt, so hätte er früher versuchen müssen, sich von dem Pfahl zu befreien[6]).

Ich habe mich in das Leben hinausgewagt mit einem fundamentalen Leck von der frühesten Zeit – eben durch die ungeheure Anstrengung, die es kostete, während der Fahrt immer die Pumpe zu benützen, habe ich eine eminente, geistige Existenz entwickelt. Es ist geglückt. Diese meine Qual habe ich als meinen Pfahl im Fleisch begriffen und das Eminente an dem Nagen des Pfahles und das Nagen des Pfahles an dem Eminenten erkannt. So habe ich mich selbst verstanden. Andernfalls hätte ich versuchen müssen, eine kleine Reparatur an dem Schaden vorzunehmen ...

Wäre ich aber nicht im Äußeren begünstigt gewesen, dann wäre ich gezwungen gewesen, zu versuchen, ob es mit der Reparatur glücken wollte. Vielleicht wäre es geglückt, eben weil ich gezwungen gewesen wäre.

Wir wissen ja, daß er, sogar mehrmals, mit einem Arzt gesprochen hat, daß aber dieser gemeint hat, es ließe sich kaum was dabei machen. Die entscheidende Änderung in seinem Verhältnis zu dem „Pfahl im Fleische" findet am 16. August 1847 statt, wo er erörtert, aus welchen Gründen er keine Erholungsreise vornimmt, wie er eigentlich beabsichtigte.

[1]) VIII A 43, 116, 119, 238, 250. [2]) s. S. 116.
[3]) VIII A 179, IX A 25, 42, 55. [4]) VIII A 451.
[5]) VIII B 133, 11; XIII 605, 610. [6]) VIII A 156, 161, 185, 250.

Ich fühle nun ein Bedürfnis, in tieferem Sinn zu mir selbst zu kommen, dadurch daß ich im Verständnis meiner selbst Gott näher komme. Ich muß an Ort und Stelle bleiben und *mich nach innen erneuern* ...

Meine Schwermut muß ich aber fester anfassen. Sie hat bis jetzt im tiefsten Grunde geruht, und die ungeheure geistige Anstrengung hat dazu geholfen, sie niederzuhalten. Daß ich durch mein Arbeiten genutzt habe, daß Gott sie gebilligt hat und mir auf jede Weise geholfen, ist sicher genug. Ich danke ihm immer und immer wieder, daß er unendlich viel mehr für mich getan hat, als ich erwartet hatte. ... Eben weil ich mit beschwertem Gewissen meine Wirksamkeit als Schriftsteller anfing, eben deshalb habe ich mit der äußersten Sorgfalt gestrebt, sie so rein zu machen, daß sie ein wenig Abzahlung der Schuld sein könnte ...

Aber jetzt will Gott es anders. Es rührt sich etwas in mir, das auf eine Wandlung hindeutet. Eben deshalb wagte ich nicht, nach Berlin zu reisen, denn das hieße die Frucht abtreiben. Ich soll mich darum jetzt stille halten, keineswegs zu angestrengt arbeiten, kein neues Buch anfangen, sondern versuchen, zu mir selbst zu kommen, *an Ort und Stelle den Gedanken meiner Schwermut mit Gott zusammen zu denken.* Auf die Weise muß meine Schwermut gehoben werden, und *das Christliche mir näher rücken.* Bis jetzt habe ich mich gegen meine Schwermut durch geistige Arbeit gewehrt, die sie fernhält — nun muß ich durch den Glauben daran, daß Gott, was an Schuld darin ist, in Vergebung vergessen hat, versuchen, es selber zu vergessen; aber keine Zerstreuung, nicht in einem Abstand davon, sondern in Gott, daß ich, indem ich an Gott denke, denken muß, daß er es vergessen hat, und so lerne, es in der Vergebung zu vergessen.

Dies alles zeigt, daß er selbst außerhalb dessen gestanden hat, was er als die christliche Religiosität geschildert hat, „die Wiederholung" oder die Versöhnung; er hat sich nur danach gesehnt, wie wir bewiesen haben, als wir das Verhältnis zwischen Kierkegaard und den Pseudonymen erörterten[1]). Er ist selbst ganz klar über seine innerste Schwierigkeit[2]).

An die Versöhnung glauben bedeutet: wenn man von Schlangen gebissen ist, und wenn der Biß noch schmerzt, und der Mensch sich versucht fühlt, nur an den Biß zu denken oder daran, ob man nicht möglicherweise die Schlangen töten könnte: dann doch zu glauben. Nicht jeder von Schlangen Gebissene kann sich entschließen oder die Gnade dazu finden, an die Versöhnung zu glauben.

Deshalb bleibt Kierkegaard zu Hause und arbeitet an den erbaulichen Schriften, namentlich den „Taten der Liebe", und bei dieser Arbeit wird er bisweilen von einem Erlebnis der Liebe Gottes, das unaussprechlich ist, überwältigt[3]), und er fühlt, daß eine Veränderung im Gange ist[4]); er kann Ruhe und Freude in Gott finden[5]). Es ist sicher die Beschäftigung mit dem Erbaulichen, die einige Linderung gibt. Und dennoch sind alle die zentralen Überlegungen auf die Zukunft gerichtet. Er weiß, daß es die Versöhnung, die Vergebung der Sünden ist, die erreicht werden soll[6]), und er hat sich schon im Voraus

[1]) s. S. 219f. [2]) VIII A 48, vgl. V A 37. [3]) VIII A 219.
[4]) VIII A 227. [5]) VIII A 522–25. [6]) VIII A 229, 284.

darüber vergewissert, daß die Verkündigung Mynsters: zu hoffen, daß Einem einmal die Sünde vergeben werde, nicht genügt. Die Vergebung der Sünden ist nichts Zukünftiges, sondern soll in der Gegenwart geltend gemacht werden, selbst ob die Folgen der Schuld andauern; erst durch die Vergebung der Sünden gelingt es einem Menschen, sich in Wahrheit zu bekehren[1]).

Zu Ostern 1848 erlebt er schließlich einen eigentümlichen Durchbruch. Mittwoch den 19. April lesen wir[2]): „Mein ganzes Wesen ist verändert. Meine Verborgenheit und meine Verschlossenheit ist durchbrochen — ich muß reden. Allmächtiger Gott, gib mir Gnade!"

Allerdings erlebt er schon am zweiten Ostertag, daß seine Erwartungen zu groß gewesen sind. Aber dennoch hat er etwas erlebt, das ihm eine vorläufige Freimütigkeit gibt: die Vergebung der Sünden ist es, der er näher kommen muß[3]). Sie ist die Genesung vom Grunde aus. Und die erste Zeit ist von sehr starken Ausdrücken über die Liebe Gottes erfüllt, für die er Gott nie genug danken kann[4]); es sind die Ausdrücke, die er späterhin in den Schlußworten des „Gesichtspunktes" gesammelt hat; ja, er konnte sich sogar die Möglichkeit denken, Pfarrer zu werden[5]). Den ersten dieser Ausbrüche müssen wir aus vielen Gründen in längeren Bruchstücken zitieren:

Wunderbar, wie doch Gottes Liebe mich überwältigt — ach, ich weiß zuletzt kein wahreres Gebet, als daß ich immer und immer wieder bete, daß Gott mich überhaupt annehmen wolle, daß er mir nicht zürnen wolle, weil ich ihm in Einem fort danke, daß er so unbeschreiblich viel mehr für mich getan hat und tut, ja, und tut, mehr als ich jemals erwartet hatte ... *[Darauf schildert er sein Elend.]* Ein Leben, von dem ich selber verstand, daß, wenn andere Menschen sein Geheimnis kennten, ich von frühester Zeit an darauf angewiesen wäre, ein Gegenstand ihres Bedauerns und Mitleidens zu werden, eine Last für mich selber: eines solchen Lebens nimmt Gott sich an. Er läßt mich in stiller Einsamkeit vor ihm weinen, meinen Schmerz ausweinen und wiederum ausweinen, selig getröstet durch das Wissen, daß er sich um mich kümmert — und indessen gibt er diesem Schmerzensleben eine Bedeutung, die mich beinahe überwältigt ...

Mein Leben hat ohne Unmittelbarkeit angefangen, mit einer entsetzlichen Schwermut, in der frühesten Kindheit schon gestört in seinem tiefsten Grunde, einer Schwermut, die mich eine Zeitlang in Sünde und Ausschweifung stürzte, und doch menschlich gesprochen eher wahnsinnig als schuldig. Dann hielt meines Vaters Tod wesentlich mich an. Daß jenes Grundelend meines Wesens gehoben werden könnte, wagte ich nicht zu glauben: da ergriff ich das Ewige, selig vergewissert, daß Gott die Liebe ist, ob ich auch mein ganzes Leben so leiden sollte; ja selig davon vergewissert. So sah ich mein Leben an. Da werde ich noch einmal, und zwar sympathetisch, in den Abgrund meiner Schwermut hinuntergestoßen dadurch, daß ich meine Verlobung aufheben mußte, und warum, just weil ich nicht zu glauben wagte, daß Gott meines Wesens Grundelend heben, meine fast wahn-

[1]) VII A 78, 141, 167. [2]) VIII A 640. [3]) VIII A 645, 647, IX A 176.
[4]) VIII A 650, 678, IX A 43, 62, 65, 72, 116, 189, 216, 271, XIII 285.
[5]) VIII A 640f.

sinnige Schwermut wegnehmen wollte, was ich nun wünschte mit der ganzen Leidenschaft meiner Seele um ihretwillen und so wiederum um meinetwillen ...

Und nun, da ich auf mancherlei Weise zum Äußersten gekommen bin (seit dem letzten Osterfest, ob auch mit Pausen), nun ist eine Hoffnung in meiner Seele erwacht, daß Gott doch möglicherweise jenes Grundelend meines Lebens heben wolle. Das heißt, nun bin ich bei dem Glauben im tiefsten Sinne. Der Glaube ist die Unmittelbarkeit nach der Reflexion[1]). Als Dichter und Denker habe ich alles im Phantasiemedium dargestellt, selber in der Resignation lebend. Nun kommt das Leben mir näher, oder ich komme mir selber näher. – Für Gott ist alles möglich; dieser Gedanke ist im tiefsten Sinne meine Losung und hat eine Bedeutung für mich gewonnen, die ich mir niemals gedacht hätte. Daß ich in keinem Augenblicke mich vermessen dürfte, weil *ich* keinen Ausweg sehe, zu sagen, daß deshalb auch für Gott keiner da sein sollte. Denn dies ist die Verzweiflung und das Vermessene, sein Bißchen Phantasie und dergleichen zu verwechseln mit der Möglichkeit, über die Gott verfügt.

Von Gottes Angesicht strahlt eine unendliche Klarheit über sein ganzes Leben aus; so ist es immer. Er sieht ein, daß er Recht hatte, als er „die Wiederholung" dichtete, ohne sie zu kennen, daß er Recht hatte, als er verstand: „Hätte ich Glauben gehabt, dann wäre ich bei Regine geblieben[2])." Nun hat er die Hoffnung, daß was er gedichtet hat, zur Wirklichkeit werden soll; für ihn bedeutet Gott, daß Möglichkeit da ist, daß der Weg nicht gesperrt ist durch die Grenzen der Möglichkeit für die menschliche Berechnung. In der „Krankheit zum Tode" hat er gerade diesen Gedanken eingeflochten[3]). Wenn der Mensch zum Äußersten gebracht ist, dann gilt es zu glauben, daß für Gott alle Dinge möglich sind. Ohne die Möglichkeit kann man sozusagen nicht atmen. „Beten ist auch Atmen, und die Möglichkeit ist für das Selbst, was der Sauerstoff für das Atmen ist." Wer die Möglichkeit verliert, verliert Gott; deshalb muß er verzweifeln.

Das Erlebnis an und für sich gibt den Anstoß zu einer ganz neuen Reihe von Gedanken mit Hinblick auf das, was das Wichtigste war, die Vergebung der Sünden. Die Reflexion folgt dem Erlebnis gleich und erntet ein Alles, was sich an Ort und Stelle finden läßt. Und unter diesen Gedanken sind einige, die von großer Bedeutung für die Auffassung der Grenze Kierkegaards sind; wir haben sie im dritten Bande hervorgehoben[4]). „Der Glaube an die Vergebung der Sünden ist: daran zu glauben, daß die Sünde hier in der Zeit von Gott vergessen ist, daß es wirklich wahr ist, daß Gott vergißt." So ist der Glaube die Unmittelbarkeit nach der Reflexion, „die Wiederholung", die Versöhnung. Das hatte Kierkegaard schon vorher eingesehen. Doch wie viel auch der Durchbruch ihn bereichert hat, in diesem Sinne hat er den Glauben noch nicht:

---

[1]) s. S. 313f. [2]) s. S. 176, 185. [3]) XI 151–53.
[4]) VIII A 645, 649, 663, 673–75.

Zwar glaube ich an die Vergebung der Sünden, aber ich verstehe es so wie bisher, daß ich meine Strafe tragen muß, mein Leben hindurch in diesem schmerzlichen Gefängnis der Verschlossenheit zu bleiben, fern von der Gemeinschaft mit andern Menschen im tieferen Sinne — doch gemildert durch den Gedanken, daß Gott mir vergeben hat. So hoch kann ich im Glauben nicht kommen, solchen Freimut des Glaubens kann ich noch nicht gewinnen, daß ich diese schmerzliche Erinnerung wegglauben kann. Aber glaubend wehre ich mich gegen die Verzweiflung, trage den Schmerz und die Strafe der Verschlossenheit — und bin so unbeschreiblich glücklich oder selig in der Wirksamkeit des Geistes, die Gott mir so reichlich und gnädig vergönnt hat.

Es kann doch nicht die Meinung sein, daß er immer an den Pfahl denken soll; den muß er Gott überlassen. Dagegen entdeckt er bei seiner besonderen Eigentümlichkeit eine neue Schwierigkeit in Bezug auf die Vergebung der Sünden.

Ich nehme also an, daß Jemand den ungeheuren Mut des Glaubens gehabt hat, zu glauben, daß Gott buchstäblich seine Sünde vergessen habe, einen Mut, den man vielleicht nicht bei Zehn in einer Generation antrifft ... Ich nehme es aber an. Was dann? Jetzt ist alles vergessen; er ist ein neuer Mensch. Aber hinterläßt es gar keine Spur, das heißt: sollte es möglich sein, daß ein Mensch von jetzt an mit der Sorglosigkeit eines Jünglings leben könnte? Unmöglich! ... Wie sollte es möglich sein, daß derjenige, der die Vergebung seiner Sünden geglaubt hat, nun jung genug werden könnte, um sich erotisch verlieben zu können.

In diesem letzten Satze spitzt sich das ganze Problem Kierkegaards zu, und es ist deutlich, daß das Asketische nicht das Resultat einer sonderbaren Spekulation ist, sondern eine Folge davon ist, daß er den Weg zur Vergebung der Sünden in dem vollen freimütigen Sinne als ihm gesperrt empfunden hat, so lange wie „der Pfahl im Fleische" noch da war, und er ist davon überzeugt gewesen, daß er nur durch ein so tief eingreifendes Leiden, durch eine so radikale Operation entfernt werden konnte, daß er danach nicht mehr „jung genug werden konnte, um sich erotisch verlieben zu können". So sieht sie aus, die Grenze seines Wesens, wenn sie aufgefaßt wird Aug' in Auge mit Gott, in Einheit mit seiner Gnade. Das, wovon er träumte, als er die „Wiederholung" dichtete, ist ihm also nahe gerückt; aber gleichzeitig damit hat er durch das Leiden seine ganze Lebenslust verloren, so daß das Leben in der „Wiederholung" ganz weltabgeschieden wird. Hier ist der Ausgangspunkt einer so asketischen Auffassung von dem Verhältnisse des Christentums zu der weltlichen Welt, wie Kierkegaard sie vorher nicht gehabt hatte. Diese Auffassung ist teuer erkauft; deshalb kann er sie nicht loslassen. Der Wiedergeborene ist um eine Ewigkeit älter geworden; er ist Geist geworden, er ist ein *Verstorbener;* die ganze Unmittelbarkeit und ihre Selbstsucht, ihr selbstsüchtiges Ankleben an der Welt und an sich selbst, ist verloren; aber im ewigen Verstande ist er jung, und erst jetzt weiß er, was Sünde ist.

Eine zentrale Kritik Kierkegaards muß also bei diesem Punkte einsetzen. Und eine solche Kritik verlangt, daß man wenigstens ebenso weit unten in der Tiefe gewesen sei wie Kierkegaard. Es scheint mir unleugbar, daß das Asketische auf dem Krankhaften in Kierkegaards Gemüt beruht. Die Schwermut hat ihn daran gehindert, den vollen Freimut zu gewinnen im Glauben daran, daß „Gott vergessen hat". Das Schuldbewußtsein und die Schwermut haben sich auf eine Art und Weise in einander verschlungen, die wir vielleicht verstehen könnten, wenn wir vertraut wären mit der eigentümlichen Art seiner Sünde, in die er uns den tiefsten Einblick gegeben hat an der Stelle von den sündhaften Zwangsgedanken, zu der wir bald gelangen werden. Und dann ist es ihm vorgekommen, als müßte die Vergebung der Sünden im vollen Sinne mit der Wiederherstellung alles dessen, das seine Seele verzweifeln ließ, zusammenfallen, also damit, den „Pfahl im Fleische" zu überwinden. Dadurch hat bei ihm die Vergebung der Sünden so schmerzliche Leiden zur Voraussetzung bekommen, daß sie zu dem Aussterben der ganzen Unmittelbarkeit führen mußte. Und damit in Verbindung steht etwas Anderes, was Höffding in der ersten Ausgabe seiner Geschichte der Philosophie hervorhebt. Kierkegaard hat das Leben in scharf gesonderte Stadien ausgebreitet, und deshalb kann die Entwickelung von dem einen zum andern nur in Sprüngen vor sich gehen. So aber sieht die Wirklichkeit nicht aus; sie richtet sich nicht nach unsern Reflexionen, die wir erst ihr nachgebildet haben. In ihr wachsen die Stadien alle aus einem gemeinsamen Boden hervor, indem sie sich nach und nach unterscheiden; deshalb kommen die schroffen Übergänge, mit denen Kierkegaard operiert, im Leben selbst nicht vor, sondern nur in der Philosophie. Im Leben ist die Vergebung der Sünden nicht etwas, was man zuletzt erreicht, sondern etwas, was die verschiedenen Entwickelungsstadien begleitet und in der Tiefe wächst.

Das persönliche Ergebnis Kierkegaards im Kampfe mit dem „Pfahl im Fleische" und im Ostererlebnis haben wir in der „Krankheit zum Tode", wo wir eine Skizze des seelischen Zustandes Kierkegaards finden, die in Verbindung mit der Stelle von den Zwangsgedanken ein zuverlässiges Bildnis von ihm gibt, wie er sich selbst verstand.

Wir müssen erst bei einer Anmerkung über die Resignation verweilen[1]). In den früheren Schriften war die Resignation der erste Teil der Doppelbewegung der Unendlichkeit[2]). In der „Krankheit zum Tode" ist der Standpunkt im wesentlichen verändert. Hier wird ein Leidender geschildert, der an einem Grundschaden leidet. So ein Leidender kann nun auf die Weise verzweifeln, daß er nicht auf die

[1]) XI 181–82. [2]) s. S. 197.

Möglichkeit hoffen will, daß die irdische Not, das zeitliche Kreuz gehoben werden könne. Die Dialektik der Resignation besteht eigentlich darin:

daß man sein ewiges Selbst sein und doch in Bezug auf etwas Bestimmtes *[den Pfahl im Fleische]*, woran das Selbst leidet, nicht man selbst sein will, indem man sich damit tröstet, daß es doch in der Ewigkeit wegfallen müsse, und sich daher für berechtigt hält, es nicht in der Zeitlichkeit auf sich zu nehmen. Das Selbst will, obgleich es darunter leidet, ihm doch nicht zugestehen, daß es mit zum Selbst gehöre, d. h. es will sich nicht gläubig darunter demütigen.

So hatte Kierkegaard während seiner ganzen pseudonymen Schriftstellerei gehandelt. Er hatte unter dem „Pfahl im Fleische" gelitten, aber nicht die Aufgabe erfaßt, die darin lag, nämlich die: durch Gottes Hilfe auf Genesung in dem zeitlichen Leben zu hoffen; er hatte mithin nicht das Leiden als Aufgabe in dem zeitlichen Leben übernommen, sondern nur auf die Genesung in der Ewigkeit gehofft. Aber auch darin liegt Verzweiflung; der Glaube daran fehlt, daß für Gott alle Dinge möglich sind, und deshalb fehlt in letzter Instanz ein positives Verhältnis zu der Endlichkeit. Die Verzweiflung ist deshalb eine Form dessen, was an anderer Stelle so genannt ist: „Die Verzweiflung der Unendlichkeit besteht im Mangel der Endlichkeit[1])." So hatte Kierkegaard sich in den „Pfahl im Fleische" gefügt, und darum hatte er, ohne in der Wirklichkeit festen Fuß fassen zu können, sich von zu Hause ausgestoßen gefühlt, in die Unendlichkeit des Phantasielebens hinein. Doch seit dem Entschluß im August 1847 war er auf dem richtigen Weg gewesen: er hatte auf Genesung in der Zeitlichkeit gehofft, im Glauben daran, daß für Gott alle Dinge möglich sind; doch in dem Sinne den Kampf als eine Lebensaufgabe aufzunehmen, das enthält eine fortwährende Demütigung, wenn die Genesung, an die man glaubte, noch nicht geglückt ist. So können die beiden Ausdrücke abwechseln: gläubig zu übernehmen, und: sich darunter zu demütigen.

Wer so den Kampf gegen den „Pfahl im Fleische" aufgibt, lebt in der Verzweiflung der Resignation. Oder man kann es auch so ausdrücken, daß er in Anfechtung geraten ist. Wir haben diese Gedanken berührt, als wir die Stelle von den Zwangsgedanken behandelten[2]); jetzt werden wir diese Gedanken mit der Schilderung in der „Krankheit zum Tode" in Verbindung setzen. Die Anfechtung besteht darin, daß man während des Kampfes mit der Sünde zu dem Glauben kommt, daß der sündhafte Zustand Strafe der Sünde sei und deshalb nicht überwunden werden könne; „die Reue verliert den Verstand". Wider eine solche Anfechtung soll man kämpfen; man darf sie nicht fliehen, wie man die Versuchung fliehen soll[3]). Aber wenn

[1]) XI 143. [2]) s. S. 41, IX A 331–34, X1 A 477. [3]) VIII A 93.

man in einer solchen Anfechtung siegt, dann gerät man in einen Kampf mit den Zwangsgedanken, einen Kampf, der allen Eigenwillen aus dem Leidenden herauspeinigt, indem er sowohl in jedem Augenblick auf die Genesung hoffen soll, als in jedem Augenblick, wo es nicht glückt, sich unter den „Pfahl im Fleische" beugen soll. Man leidet unschuldig, und dennoch ist das Freiheitsbewußtsein im Rechte.

Es ist ganz sicher, daß es für den tiefer veranlagten Menschen doch eine Art Linderung ist, es entschieden zu wissen und gezeigt zu bekommen, daß keine Hilfe zu erwarten ist. Die Aufgabe bestehe darin, zu schweigen und zu dulden. Aber gleichzeitig besteht die Aufgabe darin, wider Hoffnung zu hoffen. Gerade darum kommt er dazu, tagaus tagein sein Leiden zu wiederholen; denn er soll ja jeden Tag wider allen Verstand hoffen, daß Gott ihm doch helfen wird, und das soll er das eine Jahr nach dem andern aushalten. Sieh, das heißt: zum Gehorsam erzogen zu werden.

So ist es, gläubig das Leiden zu übernehmen, und so ist es, sich darunter zu demütigen.

Wir haben jetzt die Voraussetzungen bekommen, um die Einzelheiten an dem Selbstporträt, das Kierkegaard in der „Krankheit zum Tode" gezeichnet hat, auffassen zu können[1]). Die Schilderung ist eine Schilderung einer Dichterexistenz mit Richtung auf das Religiöse, einer Existenz, die mit der Verzweiflung der Resignation etwas Gemeinsames hat, nur daß die Vorstellung von Gott dabei ist:

Christlich betrachtet ist (trotz aller Ästhetik) jede Dichterexistenz Sünde, die Sünde, daß man dichtet, anstatt zu sein, daß man sich nur in der Phantasie mit dem Guten und Wahren beschäftigt, anstatt es zu sein, d. h. existentiell danach zu streben, es zu sein. Die Dichterexistenz, von der wir hier reden, unterscheidet sich von der Verzweiflung dadurch, daß sie die Gottesvorstellung bei sich hat, oder vor Gott ist; sie ist aber ungeheuer dialektisch; es liegt wie ein undurchdringlicher dialektischer Wirrwarr darüber, wie weit sie sich dunkel bewußt ist, Sünde zu sein. So ein Dichter kann einen sehr tiefen religiösen Drang haben, und die Vorstellung von Gott ist in seine Verzweiflung mit aufgenommen. Er liebt Gott über alles, Gott, der ihm in seiner heimlichen Qual sein einziger Trost ist, und doch liebt er diese Qual und will sie nicht aufgeben. Er will so gern vor Gott er selbst sein, jedoch nicht in Bezug auf diesen festen Punkt, worin sein Selbst leidet; da will er verzweifelt nicht er selber sein; er hofft, daß die Ewigkeit diesen Punkt wegnehmen werde, und hier in der Zeitlichkeit kann er sich, wie viel er auch darunter leidet, nicht entschließen, ihn zu übernehmen, nicht, gläubig sich darunter zu demütigen. Und doch steht er andauernd in Verbindung mit Gott, und dies ist seine einzige Seligkeit; es würde ihm das Schrecklichste sein, Gott entbehren zu sollen, „es würde zum Verzweifeln sein", und doch erlaubt er sich unbewußt, Gott ein wenig anders zu dichten, als er ist, etwas mehr als einen zärtlichen Vater, der dem — einzigen Wunsche des Kindes allzu sehr nachgibt. *[Um zu verstehen, daß der „Pfahl" Gegenstand eines Wunsches ist, muß man sich daran erinnern, daß er die Quelle des dichterischen Schaffens war, deren Aufhören Kierkegaard nicht wünschen konnte.]* Wie einer, der in der Liebe un-

[1]) XI 189–91, X1 A 637, 643, X4 A 95.

glücklich wurde und dadurch Dichter wurde, das Glück der Liebe holdselig preist: so wird er der Dichter der Religiosität. Er wurde in der Religiosität unglücklich; er versteht dunkel, daß von ihm gefordert wird, er solle die Qual aufgeben, d. h. gläubig sich darunter demütigen und sie als mit zu seinem Selbst gehörend übernehmen — denn er will sie von sich fern halten, und gerade dadurch hält er sie fest, obgleich er freilich ... meint, daß dieses bedeuten soll: daß er sich so weit wie möglich von ihr trenne, daß er sie aufgebe, so weit es einem Menschen möglich ist. Sie aber gläubig übernehmen, das kann er nicht, d. h. das will er schließlich nicht, oder hier endet sein Selbst in Dunkelheit. Doch wie die Schilderung der Liebe bei jenem Dichter, so hat die Schilderung des Religiösen bei diesem Dichter einen Zauber, einen lyrischen Schwung wie bei keinem Ehemann und bei keinem Hochwürden. Es ist auch nicht unwahr, was er sagt, keineswegs, seine Schilderung ist ja gerade sein glücklicheres, sein besseres Ich. Im Verhältnis zu dem Religiösen ist er ein unglücklich Liebender, d. h. er ist kein im strengen Sinne Gläubiger; er hat nur den Anfang des Glaubens: die Verzweiflung, und in der Verzweiflung ein brennendes Verlangen nach dem Religiösen. Seine Kollision ist eigentlich diese: ist er der Berufene, ist „der Pfahl im Fleische" ein Zeichen dafür, daß er zu etwas Außerordentlichem gebraucht werden soll; ist es vor Gott ganz in seiner Ordnung mit dem Außerordentlichen, das er geworden ist? Oder ist der „Pfahl im Fleische" das, worunter er sich demütigen soll, um das Allgemein-Menschliche zu erreichen?

Diese Schilderung des Dichters, der die pseudonymen Dichterwerke geschrieben hat, ist ein Supplement zu unsrer Auffassung des religiösen und dichterischen Durchbruches nach der Verlobungskrise und beweist, daß eigentlich nur das Dichterische reif war; das Religiöse mit seinem Siege über das Leiden, wie es im „Ultimatum" geschildert war, war eher eine dichterische Anschauung des Selbst, für das der Heroismus sich begeisterte, als eine gegenwärtige Wirklichkeit. Über der genauen Ähnlichkeit des Bildes dürfen wir aber nicht vergessen, daß der Kierkegaard, der das Bild gezeichnet hat, dem Bilde nicht mehr ganz entspricht; der Unterschied ist der, daß er nicht in Dunkelheit endet, sondern sich selbst klar durchschaut, weil er den Kampf mit dem „Pfahl im Fleische" aufgenommen hat, ihn übernommen hat als etwas, das durch Gottes Allmacht überwunden werden soll, und als etwas, worunter er sich gläubig demütigen soll, bis es ganz überwunden ist.

Die doppelte Grenze.

Wir haben gesehen, daß Kierkegaard, als er die Gestalt des kommenden Märtyrerpropheten dichtete, sich bewußt wurde, daß dies über seine Kräfte gehe: *ein Mensch* hatte das Recht nicht dazu, und doch zieht ihn diese Gestalt mit einer unwiderstehlichen Macht an, wie die Flamme den Nachtschwärmer. Er will das Leiden des Heroismus tragen, aber nicht seine Ehre annehmen. Und andererseits hat er bei der Zeichnung seines Selbstporträts in der „Krankheit zum Tode" seine untere Grenze entdeckt: es ist ihm nicht erlaubt, ein Dichter zu sein;

denn jede Dichterexistenz enthält die Sünde, daß man dichtet anstatt zu sein. Was soll aber der tun, der sich an der Flamme verbrannt hat, die von dem Bilde des kommenden Märtyrerpropheten ausgeht, aber auch verstanden hat, daß eine Verwirklichung ihm unmöglich ist? Was kann er mehr sein als der Dichter des kommenden Märtyrerpropheten, so wie es am Anfang und am Schlusse der kleinen Abhandlung dargestellt wurde? Diese Schwierigkeit ist es, durch die hindurch Kierkegaard in der kommenden Zeit seinen Weg bahnen muß, zu seiner eigenen Erziehung[1]). Er wird von der einen Grenze zu der andern geworfen, weil er weder ein Recht dazu hat, der Märtyrerprophet zu sein noch der Dichter. Der Kampf macht ihm auf eine überaus demütigende Weise seinen eignen Abstand von dem Ideale fühlbar, und damit zugleich sein Bedürfnis der Gnade. Das Ostererlebnis an und für sich hatte ihm ja die entscheidende Bedeutung der Gnade gezeigt. Und die Tagebücher zeigen uns überall, daß er sich bei all den inneren Leiden durch das regelmäßige Lesen von Luthers Predigten gestärkt hat. So wird ihm der Trost zugemessen, den auch er nicht entbehren kann. Und doch wird der Gedanke an die Gnade vorläufig überschattet von dem Gedanken an die Nachfolge Christi im Leiden. Das Verhältnis zwischen diesen beiden Seiten ist noch nicht das Thema seiner Überlegungen. Die Forderung der Nachfolge erfüllt ihn ganz, und zwar so, daß er vergißt, daß die Voraussetzung der Nachfolge, die den Märtyrerpropheten charakterisierte, die war, daß er durch eine Offenbarung berufen war, was weder Kierkegaard noch die gewöhnlichen Christen waren. Die Stellung als „der Außerordentliche, der nicht durch eine Offenbarung berufen ist", ist es, die sich so schwer festhalten läßt. Dadurch bekommt sein ganzes inneres Leben einen Zug des Leiderfüllten, der die Vertiefung in seine Tagebücher zu einer Summe des Leidens macht.

Bei dem Ostererlebnis war kein vollständiger Durchbruch geschehen. Dagegen hatte das Erlebnis die Bedeutung, daß er in der Zukunft sprechen konnte von seiner Schwermut; sie war nun nicht länger mit etwas Empfindlichem verflochten, das so sündhaft war, daß man weder davon noch von der Schwermut reden konnte, die Eins war mit dem unsagbar Schmerzhaften. Daraus erklärt sich das Merkwürdige, daß die Schwermut erst von jetzt an beim Namen genannt wird. So etwas ist gewiß mit dem „Ich muß reden" gemeint, das in der ersten Aufzeichnung des Durchbruches steht. Aber das, wovon geredet werden kann, ist nicht nur die Schwermut; nein, nun ist auch eine Möglichkeit da, um aus dem schmerzhaften Gefängnis der Verschlossenheit[2]) heraus

[1]) IX A 302. [2]) IX B 57.

zu kommen und die Bedeutung der ganzen rätselhaften Produktion und deren Zusammenhang mit seiner Person zu erklären; es ist eine Möglichkeit da, sich verständlich zu machen und so aus den Leiden des Verschiedenseins heraus zu kommen. Ja, sich verständlich zu machen, ist in der Zukunft nicht wesentlich eine Versuchung, um seine Lage zu lindern, sondern eine Aufgabe, die zu lösen er sich vielleicht verpflichtet fühlt.

Sowohl in der doppelten Grenze: Märtyrer – Dichter, wie in der Möglichkeit, daß er sich vielleicht verständlich machen sollte, liegen die Keime zum Schaffen der darauf folgenden Zeit und zu den heftigen inneren Kämpfen, die ihm die Reflexion über diese Möglichkeiten bereitete. Wäre er nicht so konsequent darin gewesen, sein Denken reduplizieren zu wollen, so daß es in seinem Leben genau wiedergegeben wäre, so hätte er die Krisen unendlich leichter überstanden. Aber das Verlangen nach Reduplikation muß wie eine Geißel wirken, mit welcher er sich selbst blutig peitscht.

III. Unter der Zucht der Wahrheit.

Die Gemeinschaft der Leiden Christi.

Liest man Kierkegaards Tagebücher langsam, um bis in die innersten, treibenden Motive seiner Persönlichkeit einzudringen, dann fühlt man es als eine unwiderlegliche Tatsache, daß seine ganze Lebensstimmung von der Mitte des Jahres 1848 ab weit düsterer als vorher wird. Das beruht sicher darauf, daß seine Schwermut sich vereint hat mit der Beeinflussung, die von der Gestalt des kommenden Märtyrerpropheten ausging: der Gestalt, die er selbst geschaffen hatte. Er hatte gehofft, die Schwermut ganz überwinden zu können; denn vor Gott sind alle Dinge möglich; dies Eine aber war unerreichbar. Die dadurch hervorgerufene und verstärkte Schwermut zieht nun wie ein Magnet all das Leidgesättigte an, das in dem Gedanken der Nachfolge Christi als Märtyrerprophet liegt. Die Töne, die das Kindheitsbild des Gekreuzigten als Voraussetzung haben[1]), sind bereits in der Abhandlung angeschlagen[2]):

Nach und nach aber, als er älter wurde, gewann dieses Bild mehr Macht über ihn. Es war ihm so, als ob es in einem fort immer etwas von ihm forderte. Denn das hatte er doch stets gottlos gefunden, daß man sich darauf einließe, dieses Bild zu malen, und ebenso gottlos, ein solches gemaltes Bild vom künstlerischen Standpunkt aus zu betrachten, um zu sehen, ob es ähnlich wäre –

[1]) s. S. 15 Anm. [2]) XI 59.

anstatt selbst das Bild zu werden, das ihm ähnlich sähe, und mit einer unerklärlichen Macht wird er dazu getrieben, ihm gleichen zu wollen, insoweit als ein Mensch ihm eben gleichen kann. Dessen war er sich nämlich bewußt, daß nichts Vermessenes in seinem Begehren war, als ob er nur einen einzigen Augenblick sich selbst in dem Grad vergessen könnte, daß er vermessen vergessen könnte, daß dieser Gekreuzigte Gott ist, der Heilige; er ein Sünder. Für eben diese Sache aber leiden zu wollen, bis zum Tode, darin war nichts Vermessenes.

Es ist unverkennbar, daß die Gedanken über den kommenden Märtyrerpropheten Gedanken darüber sind, was Kierkegaard selbst werden könnte[1]). Der Märtyrer wird in einer durchreflektierten Zeit, außerdem daß er Mut und Glauben hat, das Leben dran zu wagen, eine unendliche Reflexion besitzen, und es durch diese erreichen, Märtyrer zu werden zu einem Zeitpunkt und unter den Verhältnissen, die sein Martyrium am verletzendsten für seine Zeit machen; wie der in der Forstwirtschaft Bewanderte vorausgeht und die Bäume des Waldes, die gefällt werden sollen, bezeichnet, so wird der Märtyrer der Zukunft selbst seinen Verfolgern vorausgehen und in Hinblick auf sein Leiden selbst alles anordnen.

Weshalb muß der folgerichtige Christ leiden? Weil Gottes Begriff von dem, was Liebe heißt, so verschieden ist von dem der Menschen; so wie das Kreuz es uns offenbart hat. Gottes Liebe verlangt nämlich, daß das Verhältnis zum Leben durch die Resignation gebrochen werden soll, verlangt das *Absterben*. Wenn nun der Christ die Liebe nach Gottes Idee durchführt, dann wird der Widerstand nicht zu umgehen sein; eine solche Liebe wird den Weltmenschen grausam und menschenfeindlich vorkommen[2]). Diese Liebe, die aussieht wie Grausamkeit, wird nun in den Gegensatz gebracht zu der Liebe, die die Menschen verstehen können, der Liebe des Mitleids[3]), und es wird nachgewiesen, daß Christi Liebe schonungslos war[4]):

Man sage nicht: daß Christus das Große war und daß darum nicht in Mitleid gepfuscht werden sollte; das ist ein Mißverständnis; denn Christus war nicht das Große, sondern er war Liebe, also im selben Maße wie seine Liebe größer war, im selben Maße müßte doch weniger Grausamkeit da sein. Nein, die Sache ist, daß Christus das Absolute ist. Oder ist wohl die geringste Spur menschlichen Mitleids in der Antwort, die er dem armen Petrus gab: weiche von mir hinweg, Satan. Petrus meinte es auf seine Weise in menschlichem Mitleid ja gut mit Christus — und ihn dann auf diese Weise zu behandeln!

Die Sache ist die: Mitleid soll und muß der Religiöse unbedingt mit allen Schwachen haben; er möchte gerne bei ihnen bleiben, sie trösten usw.; er wagt es aber nicht, das heißt: er wagt nicht sein Leben für dies Mitleid einzusetzen, sodaß er, anstatt Gott treu zu bleiben, abfällt und in der Religiosität des Mitleids verbleibt.

[1]) IX B 63 11–13, X 1 A 16, 217.
[2]) IX A 6, 226, 329, X 1 A 155, 190, E. P. VI 549 u. f.
[3]) IX A 283, 327. [4]) X 1 A 72.

Sobald daher ein Religiöser es nicht so vernimmt: „ich darf, ich kann nicht anders“ (das heißt, er ist in der Macht des Absoluten, und es wird absoluter Gehorsam von ihm gefordert), dann soll er ausweichen und in der Religiosität des Mitleids bleiben.

Der Grund für die Grausamkeit der Liebe ist also der, daß Christus das Absolute ist. Und das Absolute kann nicht nachgeben, wieviel der Mensch auch jammert[1]). An einer Stelle drückt Kierkegaard die Unumgänglichkeit des Bruches durch das Bild aus, daß Christus sich zur Welt verhält wie die Tangente zum Kreis, nichts mit ihr gemein hat[2]). Und mit diesem Christus, der das Absolute ist und in der Forderung nicht nachgibt, mit ihm *gleichzeitig* zu werden, das ist die Aufgabe[3]). Dieses Wort, welches die „Einübung im Christentum“ beherrscht, drückt also die Forderung aus, sich ganz dem Leiden zu unterstellen durch die Macht des Absoluten; es ist die Übertragung Kierkegaards von der paulinischen „Gemeinschaft der Leiden Christi“; Johannes Jörgensen hat dasselbe wie Kierkegaard gesagt, wenn er ein Gedicht schließt:

Sterbend zu leiden an sich
und an Allem Verlust –
War dir die Bitterkeit recht,
Jesu Christe, bewußt?

Und mit diesen äußeren Leiden schlingt sich für den Christen immer das Bewußtsein seiner eignen Sünde zusammen[4]), und doch ist es so, daß er, je mehr Ähnlichkeit mit Christus er gewinnt, umso mehr gehaßt werden wird. Dieser Engpaß ist so schwer zu durchschreiten, daß nur das tiefe Sündenbewußtsein Gott gegenüber einen Menschen dahin bringen kann, sich mit Christus einzulassen[5]).

Es ergibt sich von selbst, daß, wenn Gott, wie er in Christus offenbar ist, so ist, man die *Anfechtung* des Abgestoßenwerdens erlebt, wenn man sich ihm nähert; wir haben ja sogar gesehen, daß die Anfechtung sich so äußern konnte, daß man glaubte, in der Sünde bleiben zu müssen. Diese Angst aber, die einen Menschen von Gott fernhält, die muß durchkämpft werden; dies gerade war es ja, das Kierkegaard in dem Kampf gegen „den Pfahl im Fleische“ eingesehen hatte[6]). Nun erinnern wir uns ja daran, daß Johannes Climacus von der Anfechtung[7]) gesagt hatte, daß sie ein Abgestoßenwerden sei, das von Gott ausginge und den Menschen zurückwiese an seinen Platz und ihn bedeutete, daß er demütig in seinen irdischen Verhältnissen bleiben solle. An diesem Punkte also ist eine Unstimmigkeit zwischen Johannes Climacus und Kierkegaard im Jahre 1848, die darauf be-

[1]) IX A 283 f., 292, 413. [2]) X1 A 49.
[3]) IX A 59, 72, 82, vgl. S. 315. [4]) IX A 349, 350. [5]) IX A 414.
[6]) VIII A 93, IX A 316, 331–4. [7]) s. S. 302.

gründet ist, daß Kierkegaard verstanden hatte, daß er „den Pfahl im Fleische" nicht sitzen lassen, sondern sich zum Sieg in der vollen Einheit mit Gott durchringen sollte. Im Ostererlebnis hatte er bis zu einem gewissen Grad die Scheidewand der Anfechtung durchbrochen, aber auch verstanden, daß, wenn man sie durchbrochen und die „Unmittelbarkeit nach der Reflexion" erreicht hatte, man dann ein Abgestorbener war, der z. B. nicht jung genug war, um sich erotisch zu verlieben. Gerade um abzusterben, mußte man durch die Anfechtung hindurchdringen; nur indem man diesen Engpaß überschritt, erlangte man die religiöse Entschiedenheit, die zur Gemeinschaft der Leiden Christi hinführte. Und dieser Entschluß zur Entschiedenheit ist es, auf den es vor allem ankommt[1]), und zu dem kann den Menschen geholfen werden durch „das genaue, das deutliche, das entscheidende, das leidenschaftliche Verständnis".

Die Leidenschaft, mit der er Christi Nachfolge auf dem Wege des Leidens als das wahre Christentum auffaßt, wird nun deutlich verstärkt durch das Martyrium, welches er selbst beständig durchmacht, dadurch daß er in der Beurteilung der Andren als das lächerliche Original dasteht, als das der „Corsar" ihn gezeichnet hat. Sein Martyrium ist gerade das Martyrium, welches man erleiden muß, wenn die Zeit, in der man lebt, leidenschaftslos ist, durchreflektiert, verrannt in ihre eigne Klugheit[2]). Das Christentum faßt man als Wahnsinn auf, da es ganz ohne die weltliche Berechnung des Vorteilhaften ist, und der Christ wird lächerlich in den Augen der klugen Menschen, und er selbst versteht das Unvermeidliche darin[3]). Derjenige, der der Gegenstand des Martyriums der Lächerlichkeit ist, wird in nichts, wie der Märtyrer der vergangenen Zeit, durch das heroische Pathos unterstützt[4]); denn während das Leiden sich Tag für Tag in die Länge zieht, sieht das Ganze wie eine Unbedeutendheit aus, die man für nichts rechnet, und wenn der Betreffende diesen Schein dann dadurch unterstützt, daß er versucht, die schwere Bürde leicht zu tragen, dann kennt die Bosheit keine Grenzen[5]). „Dem komischen Toren" gegenüber kann man sich alles erlauben. In diesem Zusammenhang können seine Worte einen Eindruck geben[6]) vom tiefen Ekel über Dänemark und die „Provinzstadt"; vielleicht ist aber auch die Sanftmut, die den Eindruck erweckt, als mache es nichts aus, falsch[7]).

Und dieses eigentümliche Martyrium wird nun noch verstärkt durch verschiedene andre Verhältnisse. Zu Zeiten kann es ihm scheinen, als

[1]) IX A 365, 346. [2]) IX A 215. [3]) IX A 435, X1 A 110, 187, 259.
[4]) IX A 251. [5]) IX A 251, 325, X1 A 176f., 249.
[6]) X1 A 35–36, IX A 481.
[7]) IX A 425, X2 A 534, 618, 627.

sei seine ganze geistige Struktur zu zart für diese Mißhandlung[1]); gleichzeitig damit, daß er nach außen zu kämpfen hat, leidet er in seinem Innern, in seinem Gottesverhältnis, unter Anfechtungen; denn er hat ja keine sinnliche Gewißheit darüber, wie weit er sich hinauswagen soll; er ist nicht durch Offenbarung berufen; man kann zu viel wagen; man kann auch zu wenig wagen, die Möglichkeiten versäumen, die Gott gibt[2]). Aber mitten in all diesen Selbstbetrachtungen kann es plötzlich hervorbrechen[3]):

Eigentlich ist doch dies der einzige Gedanke, in dem ein Mensch Ruhe finden kann, daß, wenn er etwas tut, nach reiflichster Überlegung – und es dann doch verkehrt war: daß dann Gott der ist, der trotzdem etwas Gutes daraus machen kann; daß ein Mensch eigentlich nicht viel Anderes tut als alles verkehrt machen, und Gott dagegen nichts Andres als es wieder gut machen. Oh, hinter all der eignen Bekümmernis für die Verantwortung, ob man es nun auch richtig gemacht habe, hinter all dem Mißmut bei den Gedanken an die Folgen, falls man nun fehlgegriffen hätte, – dämmert oder leuchtet doch diese Vermutung oder diese Zuversicht, daß ein Mensch doch deshalb nicht ohne Gott auf der Welt ist, daß Gott mit ihm ist, nicht ein vornehmer Gleichgültiger, sondern die Liebe, die mit uns an Allem teilnimmt. So hat ein Kind den Trost hinter allen seinen Bekümmernissen, daß sein Vater bei ihm ist – und was dann, wenn dann auch das Kind, indem es das tat, was ihm als das Beste erschien, fehlgriff, dann ist ja der Vater bei ihm, und er kann wohl trotzdem noch etwas Gutes daraus machen.

Man erhält den Eindruck, daß dieses beruhigende Wiegenlied für das kranke Kind durch viele Leiden teuer erkauft ist – gerade so wie Grundtvigs „Schlaf süß, mein Kindlein".

Das tiefste Leiden dieses ganzen Martyriums besteht vielleicht darin, daß er strenge sein muß gegen alle Andren, wo er so ganz besonders wünschte, milde zu sein; sie sind ja doch nur wie Kinder, denen gegenüber es in einem gewissen Sinne Unrecht ist, die eigentlichen christlichen Kategorien anzuwenden; aber er wagt es nicht anders[4]). Denn falls er nachgibt und das Strenge mildert, dann erfüllt er nicht den Beruf des Erweckers, mit dem Gott ihn betraut hat. Es ist immer etwas Beruhigendes in dem Gedanken der Gemeinde, weil der Zusammenhalt das Ideal immer mildert, indem nur das Absolute selbst die absolute Strenge besitzen kann[5]). Ein Zusammenschluß in unruhiger Kampfesstimmung wie in Phil. 1,27 (in einem Geist stehen und für den Glauben des Evangeliums kämpfen) liegt Kierkegaards Gedanken offenbar ferne[6]). Mit großer Sympathie kann er sich über die Stillen im Lande aussprechen, und die vielen bescheidenen Menschen, die mit ihren Leiden und Krankheiten beschäftigt sind und sich mit genauer Not durchschlagen[7]). Für diese will er den Preis so ungern in die

[1]) X1 A 39. [2]) IX A 32, X1 A 5, IX A 351 f., X1 A 658.
[3]) IX A 34, 182, X2 A 112. [4]) X1 A 116, 156, 280, 378, 381.
[5]) IX A 450, 315 f., 356. [6]) Doch X1 A 168. [7]) IX A 362, X1 A 72, 135.

Höhe schrauben, für diese, die es geradezu schmerzt, nicht für etwas Höheres leben zu können; für sie hat er beinahe immer eine übertriebene Sympathie gehabt; darum ist es ihm so schwer, daß man gerade diese gelehrt hat, über ihn zu lachen; nein, für die gebildete Klasse soll der Preis in die Höhe geschraubt werden. In einem Wort wie dem Folgenden geht er in derselben Richtung weiter[1]): „Ich habe gehört, daß einige Pfarrer einwenden: dies kann man der Gemeinde nicht predigen. — Nun wohl, es ist auch für die Pfarrer." Die Milderung aber, die dem gewöhnlichen Christen gegenüber notwendig wird, ist „eigentlich nicht im wahren Sinne Christentum". Sowohl bei der beruhigenden Weltlichkeit als auch dem ungeheuren Interesse für Ehe und Kinderzeugung ist diese Frömmigkeit beinahe als eine Art Judentum zu betrachten[2]).

Nun endlich nach dem Osterdurchbruch werden die Aussprüche über Mynster im Ernst scharf. Er beruhigt, wo angespornt werden sollte; er spielt das Spiel, daß Christen verfolgt werden[3]). Wenn er von dem Verhältnis Christi zu den Aposteln als Freunden spricht, dann vergißt er, daß er selbst sich wohl bedankt haben würde, sich in dem Freundeskreis von Ausgestoßenen aufzuhalten[4]). Es fehlt ihm vollständig das Polemische. Oder ist es nicht der reine Galimathias, wenn er predigt[5]):

„Wenn nun die Zeit, die jetzt bevorsteht, die Zeit des *Abfalles* ist . . ., dann will ich dir doch treu bleiben . . ., und ich hoffe, daß auch die, die hier anwesend sind, die so willig Gottes Wort hören, dir treu bleiben werden" (sieh, nun fängt der Galimathias an), „ja ich hoffe, daß das ganze kleine Volk, dessen historischer Ruhm es ist, ein christliches Volk zu sein, dir treu bleiben wird" — gute Nacht, Ole, mach', daß du weiterkommst. Denn, apropos, wovon sprachen wir doch noch am Anfang?" Es war der Abfall. Dieser merkwürdige Abfall, daß Alle treu bleiben. Pfui!

Kierkegaard fühlt sich so überzeugt davon, daß das Ganze tot ist, daß es für ihn sicher ist, daß auch das ganze Missionswesen der entseelten Christenheit kein Leben geben kann[6]). Selbstverständlich sind die Sekten, vom Standpunkt der Erweckung aus gesehen, besser als „das Bestehende". Und selbstverständlich ist die politische Stimmenmehrheit, wenn sie in der Kirche eingeführt wird, vollkommen sinnlos; denn Stimmenmehrheit kann doch nicht entscheiden, was das Christentum ist; die Kirche ist doch ein historischer Begriff[7]). Es ist so erfrischend, diesen klaren Ausspruch bei dem für seinen Subjektivismus verschrieenen Kierkegaard zu lesen. Und wie stark er diese Opposition gegen die Stimmenmehrheit auf geistigen Gebieten fühlte, sieht man

[1]) X_3 A 610. [2]) IX A 245, 416, 424. [3]) IX A 236, 240, 405, 430.
[4]) IX A 428, vgl. 446, X_1 A 359, 385 f. [5]) IX A 480.
[6]) X_1 A 373. [7]) IX A 264.

vielleicht am allerdeutlichsten daraus, daß eine seiner hauptsächlichsten Anklagen gegen Mynster die war, daß er sich darauf eingelassen hatte, Monrad, den liberalen Führer[1]), zu ordinieren. Mynster sollte alles dafür eingesetzt haben, um geltend zu machen, daß die Abstimmung („Ballotage") und die christliche Wahrheit einander ausschließende Gegensätze sind; er hat die Kirche der Stimmenmehrheit preisgegeben.

Wir haben dies Bild in so dunklen Farben wiedergegeben, wie es sie besitzt, nur mit einigen wenigen Lichtstreifen; in den Tagebüchern wirkt es erdrückend schwer, weil es immer wiederkommt, dasselbe wieder und wieder. Es würde aber falsch sein, nicht hinzuzufügen, daß Gottes Gnade die ganze Zeit hindurch trotzdem in seinem Bewußtsein gewesen ist; sie war es ja, zu der das Ostererlebnis ihm den Weg gebahnt hatte, und durch die Vertiefung in Luthers Predigten hat er sie sich während der ganzen Zeit angeeignet. Dadurch wird die Auseinandersetzung zwischen Strenge und Gnade, von der die späteren Jahre erfüllt sind, vorbereitet. Er weiß es gut, daß Gottes Vergebung grenzenlos ist[2]), und Luther hat dies mit Recht geltend gemacht[3]). Das Vorbild ist auch der Versöhner, dem wir nicht gleichen können; man muß nicht einseitig auf das Vorbild starren. „Gerade dieses Beispiel soll uns demütigen, uns lehren, wie unendlich weit wir davon entfernt sind, dem Ideal zu gleichen. Wenn wir uns dann demütigen, dann ist Christus eitel Erbarmen. Und in unserem Streben danach, das Vorbild zu erreichen, ist uns das Vorbild selbst wieder behilflich." Dieser Rhythmus ist der innerste Pulsschlag des christlichen Lebens. Das Mittelalter war das Jünglingsalter, in dem man noch glaubte, daß das Ideal zu erreichen sei; mit Luther ist das tiefere Sündenbewußtsein, das allesumfassende Sündenbewußtsein des Mannesalters, in Erscheinung getreten, und damit die allesumfassende Gnade. Es gelingt ihm, dies auf eine besonders eigenartige Weise durch einen Vergleich mit dem Altertum zu sagen. Es gab einmal eine Zeit, in der es sieben Weise (sophoi) gab; später aber war das Weisheitsideal ferner gerückt, so daß es nur noch die Liebhaber der Weisheit (philosophoi) gab. Ebenso gab es auch eine Zeit, in der man ohne weiteres Christ war. Nun aber ist das Ganze in einen Zustand der Reflexion gekommen; in der Christenheit soll man sich vor Gottes Angesicht darauf besinnen, ob man Christ ist; nun ist Ruhe da zu diesem inneren Selbstbesinnen, und dann wagt man kaum von sich selbst zu sagen, daß man Christ sei; man liebt es, Christ zu sein, strebt danach, und dann findet man Ruhe in dem kurzen Inbegriff, daß Gott die Liebe ist[4]).

[1]) X2 A 237, E. P. VIII 407, vgl. S. 340 Anm.
[2]) IX A 176, 328, 331 u. f., X1 A 12.
[3]) X1 A 132, 246, 279, IX A 482, E. P. VI 550. [4]) IX A 226.

Diese Milde aber kann Kierkegaard nicht predigen, weil die Voraussetzungen dazu fehlen[1]). Das ganze Geschlecht wagt es, das Christentum frech zu vernachlässigen. Demgegenüber muß Strenge angewandt werden, und diese Strenge muß so festgehämmert werden, daß sie unerschütterlich feststeht. Das Christentum soll den Menschen gegenüber absolut nicht verteidigt werden; es soll angreifen, und angreifen mit der ihm von Gott gegebenen Macht; das ist die apologetische Taktik, die Kierkegaard gefunden hat[2]). Sie kann aber nicht so angewandt werden, daß man als Richter des Christentums auftritt; man muß sich selbst unter dem Gericht demütigen; man muß bekennen und sagen, daß man Christ ist wie alle die Andren; aber gleichzeitig muß man im eigentlichen und strengsten Sinne leugnen, daß man Christ sei. So entwickelte es Kierkegaard in einem kleinen Artikel, der jedoch nicht herausgegeben wurde: Die bewaffnete Neutralität[3]).

Neben diesem Verständnis für die Bedeutung der Gnade sind hier und da noch andre Gedanken, die die absolute Strenge modifizieren. Es ist möglich, daß er im Hinblick auf die Strenge ein wenig zu weit gegangen ist[4]):

Wenn ich in einer streng religiösen Zeit lebte, wo man wie in alten Tagen anerkennte, daß das Christentum darin besteht, daß das ganze irdische Leben Leiden sein soll: dann würde ich leichter entdecken, ob in meiner Religiosität nicht doch etwas Selbstquälerisches wäre. In der weltlichen Sorglosigkeit aber, in der das Christentum jetzt lebt, kann ich keine Hilfe finden; denn wenn schon Fehler begangen werden sollen, dann ist doch ein Bißchen Selbstquälerei bei weitem dieser heidnischen Sorglosigkeit vorzuziehen, die, dadurch daß sie christlich sein will, frech wird.

Ganz überrascht wird man, wenn er sich selber daran erinnern kann, daß es verkehrt ist, immer auf das Schlimmste vorbereitet zu sein[5]), oder wenn er sich die Möglichkeit denkt, daß er einmal Erfolg haben könnte[6]). Dagegen stimmt es ganz mit seiner eignen Auffassung von der Gnade überein, wenn er den unendlichen Abstand von Gott, dem Erhabenen, betont, und zugleich, daß man es kindlich wagen soll, sich mit Gott einzulassen[7]). Allerdings besteht ein unendlicher, qualitativer Unterschied zwischen Gott und dem Menschen; der Mensch vermag überhaupt nichts; alles ist Gnade. Und doch gilt es zu wagen, sich kindlich mit Gott einzulassen; sonst kann es zu einem Betruge werden, Gott so hoch hinaufzuschrauben. „Es kann dergleichen sein, entweder, um ganz leben zu dürfen, wie man will, in weltlicher Betrachtung des Lebens, oder doch, um ein religiöses Stilleben führen zu dürfen, ohne dabei recht in Gefahr zu kommen."

[1]) IX A 413. [2]) X1 A 395. [3]) E. P. VI 556 u. f., IX A 212, 390.
[4]) IX A 392, 393, X1 A 275, X2 A 185. [5]) IX A 354. [6]) IX A 195.
[7]) X1 A 59, vgl. S. 320.

Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller entsteht.

Nach den beiden aufreibenden Jahren und dem Durchbruch Ostern 1848 war Kierkegaards Geist mit Gedanken an einen nahen Tod beschäftigt[1]), und er fühlte daher das Bedürfnis, für ein Verständnis seines Lebenswerkes nach seinem Tode zu sorgen. Als daher Professor Rasmus Nielsen, der vorher Hegelianer gewesen war, aber nun in einer gewissen Gegensätzlichkeit zu Martensen stand, sich an ihn wandte, da gewährte er ihm so viel Einblick in seine Gedanken, daß er nach seinem Tode eine Erklärung seiner Wirksamkeit als eines Ganzen[2]) würde geben können. Er hat dies getan unter stetem Gebet und mit großer Angst; es fiel ihm so schwer, einen andren Menschen in sein Gottesverhältnis einzuweihen und direkte Mitteilung zu geben. Darum war es ihm eine Enttäuschung und Erleichterung zugleich, zu entdecken, daß Rasmus Nielsen das verwickelte System seiner Gedanken nicht verstand. Dies schloß Kierkegaard aus der Art, auf die er einen kleinen literarischen Artikel entgegennahm, den Kierkegaard gerade nun herausgab, aber anonym, „Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin", ein Feuilleton im „Fädrelandet" über Frau Heiberg. Zuerst hatte er Bedenken, solch einen rein ästhetischen Artikel herauszugeben. Aber später fand er, daß er gerade an seinem Platz war als Abschluß der Verfasserwirksamkeit; so, wie das Religiöse von Anfang an mit in dem Ästhetischen gewesen war, nämlich in den erbaulichen Reden, so war nun bis zum Schluß das Ästhetische dabei[3]).

Alles dies zwang ihn indessen zu neuen Überlegungen, inwieweit es zulässig für einen Christen sei, sich damit genügen zu lassen, indirekte Mitteilungen zu geben; ein christlicher Verfasser müßte ganz unmittelbar erklären, daß es das Christentum sei, welches er sein ganzes Leben hindurch gewollt habe[4]). Gerade unter dem Eindruck der Enttäuschung mit Rasmus Nielsen werden nun die Pläne wieder aufgenommen, der Öffentlichkeit direkt zu erklären, was er gewollt hatte, diese Pläne, die er früher als Versuchungen zur Untreue gegen Gott[5]) betrachtet hatte: er muß auf jeden Fall dafür sorgen, daß es in großen Zügen bekannt wird, was er gewollt hat. Es ist wohl wahr, daß er durch seine Reflexion die indirekte Mitteilung herausgefunden hat, und daß sie eine Tat der Selbstaufopferung ist, die das Leiden des Unverstandenbleibens mit sich bringt; es ist aber die Frage, in welchem Maße man das Recht hat, die Reflexion zu brauchen;

[1]) IX A 178, 216, 218, 227, 261, X_1 A 180, 281, 501, X_3 A 177.

[2]) IX A 227, 229–31, 258–59, X_1 A 13 u. f. Früher war R. Nielsen selbst Hegelianer gewesen XIII 400.

[3]) X 321 u. f., IX A 175, 178 f., 182, 189, 227.

[4]) IX A 218, 221, 223, 234, 260, 261. [5]) Siehe S. 43.

man bringt ja doch etwas von seinem Eignen hinein in das Verhältnis zu den Menschen, will gewissermaßen Gott für sie spielen. Dies zu durchdenken, ist ihm besonders schwer gefallen; denn auf der andren Seite ist die Reflexion ja auch eine Gabe Gottes, die man brauchen soll[1]).

Auf die Weise verstehen wir, daß er im „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller", der gegen Ende 1848[2]) fertig ist, einen offenen Bericht an die Geschichte gibt: seine Aufgabe ist die, den Sinnenbetrug der Christenheit zu offenbaren und einen Einblick darin zu schaffen, was es ist, ein Christ zu werden; sein Los als „Genie in einer Provinzstadt" überläßt er seinem Zukunfts-Dichter zu schildern[3]). Aber wir verstehen auch, daß er nach der Vollendung der Schrift seinen Entschluß trotzdem änderte und sie zur Herausgabe nach seinem Tode liegen ließ. Nach meiner Auffassung ist es ein einzigartig zuverlässiges Dokument; es zeigt, in welchem Grade seine leidenschaftliche Natur zurückgetreten ist, als es galt, einen objektiven, zuverlässigen Bericht zu geben. Vielleicht hat die Schwermut, die mit Namen zu nennen er den Mut bekommen hatte, und die gerade jetzt die Oberhand gewonnen hatte, das Kindheitsbild etwas gefärbt; verfälscht hat sie es nicht[4]). Namentlich muß man die Art bewundern, auf die er das Zwischending zwischen etwas Geplantem und Gottes Erziehung, das die pseudonymen Schriften gewesen waren[5]), zu schildern gewußt hat. Nur wenn man mit P. A. Heiberg der Meinung ist, daß diese Schriften bis zur „Wiederholung" ausschließlich um Regines willen geschrieben seien, dann muß man anerkennen, daß die Schilderung etwas dichterisch ist; aber von dieser Auffassung haben wir bereits früher Abstand genommen[6]).

Einübung im Christentum.

Das eigentliche Hauptwerk, in dem alle die polemischen Gedanken geschildert werden, ist die „Einübung im Christentum"; es enthält alle die Gedanken, in Bezug auf die er später das allesumfassende Urteil über die Christenheit fällt; jedoch ist es vorbereitet durch den Schluß der „Krankheit zum Tode", in dem wir auf eine außerordentlich scharfe Polemik treffen, die ganz plötzlich das ruhige Vorwärtsschreiten in der Gedankenentwicklung unterbricht.

„Einübung im Christentum" enthält sowohl einen dogmatischen als auch einen ethischen Hauptgedanken: den Gottmenschen, und das Leiden mit Christus. Wir müssen zuerst nach Klarheit darüber streben, wie Kierkegaard sich das Verhältnis zwischen diesen beiden Gedanken gedacht hat. Offenbar ist das Leiden ja das gewesen, das die Vor-

[1]) Siehe namentlich IX A 222–24, 486.
[2]) IX A 265, 293, 298. [3]) XIII 573, 580f., X1 A 35.
[4]) s. S. 23f. [5]) s. S. 139. [6]) Vgl. S. 127, P. A. Heiberg 25, 193.

herrschaft über seine Gedanken gehabt hat; warum hat er aber dann den Gedanken über das Ärgernis am Gottmenschen[1]), den wir aus den „philosophischen Brocken" kennen, wiederholt und vertieft? Wir wollen es klarzulegen suchen, indem wir Kierkegaards Gedankengang auf unsre eigne Weise wiederholen: Gott gebe, daß es glücken möge, das zu schildern, was diese unendliche Macht über ihn, den hart Geprüften, hatte und seinen Geist so oft mit unsäglichem Leiden erfüllte.

Es gilt also mit Christus gleichzeitig zu werden; dazu gehört vorläufig einige Phantasie[2]). Gleichzeitig mit Christus in seiner Erniedrigung! So ist denn der Karfreitag gekommen, und er wird nach Golgatha geführt; die Wenigen von geringem Stande, die sich an ihn geschlossen hatten, hatten ihn nun verlassen. Er aber, der gekreuzigt wird, ist „der Liebreiche". Warum aber benahmen sie sich so gegen ihn? Weil er die Auffassung hatte, daß er sie nach seinem Bilde schaffen und sie zu Liebreichen machen wollte, und das wollte er mit göttlicher Vollmacht. Er konnte nichts ablassen; er konnte nicht nachgeben; denn er war das Absolute. Dieser Ohnmächtige also, der weder sich selbst noch Andre retten kann, sondern Elend bringt über jeden, der sich ihm anschließt, — ist das Absolute. Wer kann das glauben! Menschen können es nicht. Sie haben nämlich eine unausrottbare Vorstellung davon, was Macht ist, und diese Ohnmacht ist keine Macht, geschweige denn die Macht des Absoluten. Und sie haben eine unausrottbare Vorstellung davon, was Elend ist; Elend ist das, was sie dort sehen; daß der Zustand, in dem sie selbst sich befinden, das einzige Elend des Lebens ist, das kann ihnen nicht einfallen; dann müßten sie alles mit Gottes Augen sehen, und sehen, daß nur die Sünde das Elend des Menschen ist. Und sie haben eine unausrottbare Vorstellung davon, was Liebe ist, und daß eine unglaubliche Selbstüberschätzung, die sich selbst zu Gott macht und nicht einem Einzigen helfen kann, nur einem Schächer ein eingebildetes Paradies geloben, nicht Liebe ist, das ist selbstverständlich. Daher ist nichts so paradox wie der Glaube, daß ein Mensch im tiefsten Elend, in Gotteslästerung verhärtet, vollkommen ohnmächtig, Gott sein sollte, und zwar in dem Sinne, daß er das Absolute ist, das die absolute Forderung an jeden Einzelnen hat, daß dieser sich zum Gehorsam gegen das Absolute umwandeln soll. Sie hätten den Verstand verlieren müssen, wenn sie es hätten glauben sollen; oder sie müßten vom Grund aus umgewandelt werden, so daß sie hinwegstarben von allen früheren Voraussetzungen ihres Lebens. Und ihr Leben würde dadurch geweiht werden zum Leiden wie das seinige. So ist also der Glaube an den Gottmenschen

[1]) s. S. 308–23. [2]) X2 A 466.

in der Gleichzeitigkeit eine Einweihung in die Gemeinschaft der Leiden Christi, so wie er es ja auch für die Apostel war.

Dies ist die Gleichzeitigkeit in der Phantasie. Nun aber die Gleichzeitigkeit in Wirklichkeit, heute am 5. Mai 1849. Ja, wenn es nicht dasselbe ist, dann ist das Christentum etwas wesentlich Anderes, als es für die Apostel war. Und dann müßte man sagen, daß es eine Ungeschicklichkeit Gottes war, daß er das Leiden seines Sohnes mit einer Konstatierung eines absoluten Gegensatzes zwischen den Gedanken Gottes und denen der Menschen enden ließ. Gleichzeitigkeit heute ist dasselbe wie damals; es ist das Bewußtsein dessen, daß er Gott ist, also das Bewußtsein dessen, daß seine Auffassung davon, was Macht, was Elend und was Liebe ist, das Absolute ist, das die absolut göttliche Forderung meines absoluten Gehorsams enthält. Das ist der Glaube, der die Begebenheit aus dem historischen Rahmen nimmt und sie zu einer ewigen Begebenheit macht, die einen ewigen Gegensatz zwischen Gott und Menschen ausdrückt und die Umwandlung der Menschen zur Ähnlichkeit mit dem Gott fordert, den sie nicht verstehen können, weil sie nicht begreifen, was göttlich ist, sondern was menschlich ist. Dieser Glaube aber ist eine schlechthinnige Vernichtung all der Voraussetzungen, auf die kluge Menschen ihr Leben aufbauen; der Glaube an Ihn enthält ein zerschmetterndes Urteil über uns bis in die geheimsten Wurzeln unsers Daseins, ein grenzenloses Sündenbewußtsein, das anhält, weil die Forderung zur Umwandlung anhält.

So fällt der Glaube an den Gottmenschen und die Gemeinschaft der „Leiden Christi" zusammen, und dieser Glaube ist ein Wagnis, das darauf hinausläuft, daß man sich sicher fühlt auf 70000 Faden Wasser; von diesem Wagnisse aber hält das Ärgernis zurück, und es soll zurückhalten; denn das Ärgernis soll dafür sorgen, daß der Glaube eins wird mit der absoluten Umwandlung des Subjekts zur Gleichheit mit dem Absoluten. Darum handelt die „Einübung im Christentum" vom Gottmenschen und dem Absoluten; darum wird der Weg zur intellektuellen Aneignung durch die Lehre vom Paradox gesperrt; denn es soll keinen anderen Weg geben als den der Umwandlung durch das Sündenbewußtsein[1]). Darum wird die Gleichzeitigkeit vor 1800 Jahren und die heutige Gleichzeitigkeit mit Hilfe der Phantasie geschildert; darum wird das Ärgernis zwischen Christus und uns befestigt, weil der Weg zu dem Glauben, der die Umwandlung bedeutet, nur durch den Bruch mit der Möglichkeit des Ärgernisses geht; darum wird es betont, daß der Gottmensch keine direkte Mitteilung geben *konnte*, weil unrettbar das Mißverständnis dazwischenträte, wenn der Er-

[1]) s. S. 322, X1 A 467.

niedrigte behauptete, daß er das Absolute wäre. Kierkegaard hatte die Möglichkeit gehabt, über das unrettbare Mißverständnis und das leidende Inkognito nachzudenken, durch das, was er mit Rasmus Nielsen erlebt hatte, genau so, wie ihm einmal die Unmöglichkeit des Verständnisses zwischen ihm und Regine die Auffassung für das Leiden des Gottmenschen[1]) gegeben hatte. Darum wird die Gemeinschaft der Leiden Christi als Forderung des Christentums geschildert, oder richtiger als die Ehre des Christen. „So [zum Wunsche, wenigstens annähernd so zu leiden, wie er in dieser Welt] *kann* der Anblick dieses Erniedrigten bewegen, kann er *dich* nicht so bewegen[2])? So bewegte er die Apostel, die nichts wollten und nichts wußten außer Christus, und ihn gekreuzigt —, kann es nicht auch dich so bewegen?" Darum wird es betont, daß es der Erniedrigte ist, der gesagt hat, daß er Alle zu sich ziehen will; darum wird das scheinbar unendliche Mißverhältnis geschildert, welches sein Leben barg, als er das nicht hatte, wo er sein Haupt hinlege, und doch alle einlud.

Und darum wird auch eine wunderbare Zeichnung gegeben, die eine gewisse Ähnlichkeit mit Kierkegaard selber hat. Wir denken uns einen Jüngling, der mit seiner Phantasie das Bild der Vollkommenheit erfaßt, und dies Bild zieht ihn unwiderstehlich an. Wie groß aber auch die Anstrengungen sind, die seine Einbildungskraft macht, um dies Bild der Einbildung zur Wirklichkeit zu machen, sie kann es nicht, weil es nun einmal nicht die Wirklichkeit ist, sondern nur ein Bild, erfaßt durch das Ästhetische[3]).

Dieses Bild der Vollkommenheit ist also seine Liebe; man sieht es ihm an, sein Auge sieht nichts von dem, was ihm am nächsten liegt, es sucht nur jenes Bild; er geht einher wie ein Träumer, und doch ist er hellwach, das sieht man an dem Feuer seiner flammenden Augen; er geht einher wie ein Fremder, und doch ist er zu Hause; denn durch die Einbildungskraft ist er beständig zu Hause bei diesem Bilde, dem er zu gleichen wünscht.

Und doch hat ihn die Einbildungskraft in einem gewissen Sinne betrogen. In Wirklichkeit kommt er in eine Bedrängnis, an die er nicht gedacht hat.

Es beruht auf der Weltlenkung — aber laßt uns nie vergessen, daß sie die Liebe ist, — durch wieviele Grade sie ihn (wenn ich so sagen darf) prüfen will, wie sehr sie ihm (wenn ich so sagen darf) den Ofen einheizen will, in welchem er, dem Golde gleich, geprüft werden soll. ... Dann läßt er das Bild doch nicht fahren, sondern geht freudig dem Leiden entgegen, in das er geführt wird. ... Denn die Weltlenkung ist die Liebe; aus Schonung für diesen begeisterten Jüngling kann sie es nicht über das Herz bringen, ihn gleich verstehen zu lassen, daß hier eine Täuschung vorliegt, daß er die Rechnung ohne den Wirt gemacht hat. Dies zu verstehen konnte er aber noch nicht ertragen, und

[1]) IX A 217, s. S. 193. [2]) s. S. 12, XII 162–66. [3]) XII 175.

deshalb, unendliche Fürsorge der Liebe! deshalb kann er es auch nicht verstehen. Er hält aus, und indem er so aushält, wird er gestärkt, wie man im Leid gestärkt wird —, er liebt nun jenes Bild der Vollkommenheit nur desto mehr. Denn das, für das man gelitten hat, liebt man stets am meisten. Herrlich! Dagegen ist ihm etwas entgangen: es kam keine Hilfe, wie er es gehofft hatte; in einem ganz anderen Sinne nur ist ihm geholfen worden, denn er ist stärker geworden.

So führt ihn nun die Weltlenkung — immer unendlich in der Liebe — weiter bis zu seinem Tode. „Er wurde selbst zum Bilde der Vollkommenheit, das er liebte, und die Einbildungskraft hat ihn wahrlich nicht betrogen, ebensowenig wie die Weltlenkung."

Dies ist das Verhältnis zu Christus: unendlich verschieden von ihm und doch in der Richtung der unendlichen Gleichheit; es ist dieses Verhältnis, das die „Einübung im Christentum" geltend machen will. Es erscheint Kierkegaard, als ob er mit jedem Schritt in seinem Leben zu diesem Verständnis hingeführt worden ist, und daß dieses es wert war, dafür zu leben. Wollen wir einen Zusammenhang finden, dann liegt es nahe, die Dichtung vom kommenden Märtyrerpropheten mit der Empfängnis zu vergleichen, die dazwischenliegenden Leiden mit den Leiden der Schwangerschaft und der Geburt; die „Einübung im Christentum" ist das Kind, das geboren werden sollte.

Aber, hört Kierkegaard Mynster sagen, eine solche Nachfolge im Leiden ist ja jetzt überhaupt nicht möglich; denn wir leben ja nicht unter Verhältnissen, unter denen das Christentum Widerstand erleidet; wir leben doch in der bestehenden Christenheit, in der Alle Christen sind; es kann doch keine Rede sein von Verfolgungen. Diesen Einwand hat Kierkegaard sorgfältig erwogen, bevor er über den Märtyrerpropheten schrieb; er war aus der letzten der Leidensreden mit übergegangen in die Erwägungen, die mit zu dem Verständnis der Verantwortung des Märtyrerpropheten gehörten, wenn sich dieser für die Wahrheit[1]) töten läßt. Wenn aber nun der Einwand auftritt, damit man der Erweckung quitt werde, dann beantwortet er ihn mit ätzendem Spott. Wir leben also in „der bestehenden Christenheit", in der wir alle Christen sind! und in der gibt es absolut keinen Anlaß, Christus zu bekennen! wir tragen alle unser Christentum in verborgener Innerlichkeit in uns, sind Christen wie alle die Andren! denn keiner von uns will für sein Christentum geehrt und angesehen werden! „Oh, unendliche Tiefe der Frömmigkeit, wo das Ganze so leicht Schein sein könnte[2])."

„Aber", höre ich Jemanden sagen, „das ist doch eine Unvernunft und eine Unmöglichkeit mit einer streitenden Kirche jetzt; wo wir alle Christen sind, um was sollen wir dann streiten?" Ihr Lieben, wenn nicht um etwas Andres, dann könnten wir ja doch, um etwas zu haben, um das wir streiten können, darum

[1]) s. S. 387. [2]) XII 199.

streiten, daß wir alle Christen sind, wie es damit zusammenhängt. „Wie, willst du dich dann vermessen, der Herzenskenner zu sein, der über das Innerste der Menschen urteilt; wenn ein Mensch selber sagt, daß er Christ ist, dann wagst du dich doch wohl nicht zu vermessen, es zu leugnen?" Siehst du wohl, nun hätten wir etwas, darum zu streiten; aber sagt er es denn? ich glaubte, das Christsein in der bestehenden Christenheit sei die verborgene Innerlichkeit, daß wir es verborgen halten. „Ja gewiß wollen wir es verborgen halten, gerade darum weil es gegeben ist, daß Alle Christen sind." Wie ist es denn gegeben, wenn Jeder es besonders für sich verborgen hält, weil es gegeben ist, daß sie es alle sind?

Und wenn dann der letzte Abschnitt der „Einübung im Christentum" den unendlichen Unterschied zwischen einem Bewunderer und einem Nachfolger eingeschärft hat, dann schließt die ganze Schrift mit einem allumfassenden Gebet[1]), von dem wir früher Einiges zitiert haben, und es schließt sogar mit einem Gebet für die Geistlichen; es sieht danach aus, als habe Kierkegaard trotz allem Polemischen doch ein Gemeinschaftsgefühl mit der allgemeinen, heiligen Kirche, an die er weniger und immer weniger zu glauben scheint, bewahrt.

So bitten wir für Alle; doch vermag ja Keiner jeden Einzelnen zu nennen, ja, wer vermöchte bloß alle Unterschiede zu nennen! Darum nennen wir nur noch einen Unterschied. Wir bitten für die, die Diener des Wortes sind, die, deren Arbeit es ist, soweit ein Mensch es vermag, die Menschen zu dir zu ziehen: wir bitten, daß du ihre Arbeit segnen mögest, aber auch, daß sie zugleich selber in dieser ihrer Arbeit zu dir gezogen werden möchten, daß sie nicht in dem Eifer, Andre zu dir zu ziehen, selber von dir zurückgehalten werden. Und wir bitten für die gewöhnlichen Christen, daß sie, selber zu dir gezogen, nicht so gering von sich denken möchten, als ob es nicht auch ihnen gegeben wäre, Andre zu dir zu ziehen, ob auch du es vermagst, Alle und Alles zu brauchen, — um Alle zu dir zu ziehen, soweit ein Mensch es vermag.

Soweit ein Mensch es vermag; denn nur du bist doch der, der Alle zu sich ziehen kann, ob du auch vermagst, Alles und Alle zu brauchen, — um Alle zu dir zu ziehen.

Ich bin davon überzeugt, daß selbst der Christ, der ganz entschieden meint, an dem Ganzen sei etwas schief, sich nicht dem Gefühl entziehen kann, unter einer Vollmacht zu stehen, die Einen oft so weit bringt, alles Andre zu vergessen über der Anbetung.

Unter den Geißelhieben der Reduplikation.

Wir kommen nun zu der eigentlichen entscheidenden Krise, der, die Bodskov[2]) und P. A. Heiberg[3]), jeder auf seine Weise, mit tiefem Verständnis analysiert haben. Nur mit Furcht und Zittern wage ich mich in das geheime Kämmerlein, in dem eine Menschenseele „aus der Tiefe" mit Gott kämpfte und während des Kampfes geformt wurde. Nun galt es die Frage, was mit allen Schriften, die nach und nach

[1]) XII 237, s. S. 336.

[2]) Spredte Studier 1884 Seite 1–30. [3]) Heiberg 238–85.

fertig geworden waren, gemacht werden sollte: sollten sie herausgegeben werden? Das qualvolle Leiden, durch das ihn diese Frage führte, ist weit aufreibender als sowohl die Verlobungskrise wie das Corsaren-erlebnis, und es reißt die Erinnerungen an beide von dem Grunde der Seele mit empor. Die Schriften, um die es sich handelte, waren zuerst die Abhandlungen, zu denen nach verschiedenen Umarbeitungen das Buch über Adler geworden war, und daran schloß sich „Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit töten zu lassen?" Er war bedenklich, die sechs Abhandlungen, in die das Buch über Adler eingeteilt war, herauszugeben, weil sie von diesem einen geistesschwachen Menschen[1]) handelten; er dachte sich deshalb die Möglichkeit zwischen ihnen auszuwählen. Die Abhandlung über das Martyrium in der Christenheit, das so große Bedeutung für ihn gewonnen hatte, weil es seine Grenze bezeichnete, war am schwierigsten herauszugeben, da man leicht dazu neigen würde, an ihn selbst als Propheten zu denken, „ein netter Apostel"[2]).

Zweitens war da die direkte Mitteilung über den Sinn seines Lebens, „Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller". Im Gedanken daran wurden alle die Rücksichten geweckt, die ihn stets an der direkten Mitteilung gehindert hatten, namentlich dies: daß es Betrug sei, von dem Außerordentlichen zu reden, mit dem er betraut war, sein Leben als das Opfer hinzustellen, wo er doch nicht frei aussprechen konnte von seiner Sünde und seinem Elend; durch eine solche Schilderung würde er für mehr angesehen werden, als er war; denn er war zu viel Dichter gewesen, zu wenig religiös, wie er es in der „Krankheit zum Tode" erklärt hatte, und den Anteil, den die Weltlenkung an seinem Leben hatte, konnte er nicht hinreichend hervorheben, da er ja doch nicht davon reden konnte, in welchem Grad die Schriftstellertätigkeit „sie" als Zweck[3]) gehabt hatte. Rein persönlich war es ihm auch beinahe unmöglich, sein Gottesverhältnis vor den Menschen bloßzustellen; er hatte es ja sogar Regine gegenüber unterlassen müssen, trotz der ungeheuren Verantwortung; daher wurde er dazu genötigt, in seinem Inkognito zu bleiben; es war sowohl etwas Ansprechendes als etwas Wehmütiges dabei, wehmütig, weil ihn dann Niemand verstand, und weil es vielleicht auch ein unzulässiger Betrug war, die Menschen einen geringeren Eindruck von Einem selbst bekommen zu lassen, als es der Wirklichkeit entsprach[4]). Seine Aufgabe ist jedoch nicht, von sich selbst zu sprechen, sondern von Christus[5]) Zeugnis abzulegen. Diese Überlegungen dauern noch lange weiter fort, auch

[1]) X1 A 116, 499, 544. [2]) X1 A 544, vgl. hier S. 392.
[3]) X1 A 266, siehe im Übrigen X1 A 78, 79, 115, 147, 250.
[4]) X1 A 266, 183, 160, 116, 250, 126. [5]) X1 A 235.

noch, nachdem der Entschluß eigentlich gefaßt ist[1]); es endet damit, daß die Schrift zur Veröffentlichung nach seinem Tode hingelegt wird; zugleich auch die beiden Notizen von dem Einzelnen, die gleichzeitig damit herausgegeben wurden[2]), und „Die bewaffnete Neutralität"[3]). Dagegen wird unter dem Namen „Die Rechenschaft" der kurze Bericht ausgearbeitet, der jedoch erst 1851[4]) herauskam.

In diesen Schriften war ja bereits ein Urteil über die bestehende Christenheit ausgesprochen; dies war aber in erhöhtem Maße der Fall mit den beiden Schriften, die ihm die entscheidenden Gewissenskämpfe verursachten: „Die Krankheit zum Tode", bei der er nun seine Aufmerksamkeit auf den letzten kirchlich-polemischen Abschnitt[5]) konzentriert, und die drei Abhandlungen, die später unter dem gemeinsamen Titel „Einübung im Christentum" herausgegeben wurden, und namentlich um diese drehen sich die langwierigen Reflexionen, weil er in ihnen als Richter der Kirche auftritt.

Schließlich soll „Entweder – Oder" in der zweiten Auflage herausgegeben werden, und selbstverständlich soll es nicht allein herauskommen; das Religiöse soll markiert werden. Nach der Erwägung verschiedener Möglichkeiten[6]) wird es herausgesandt, begleitet von den drei erbaulichen Reden[7]) vom Vogel und der Lilie, die in jener Zeit ausgearbeitet wurden; es ist ein merkwürdiger Gegensatz zwischen der üppigen dichterischen Phantasie, die diese mit zu dem Schönsten macht, das Kierkegaard geschrieben hat, und dann dem tiefen Leiden, durch das die Tagebücher dieses Jahres überall gekennzeichnet sind.

Während er an all diesen Schriften arbeitete, hatte er nicht weiter über ihre eventuelle Herausgabe nachgedacht, da er ja ununterbrochen mit dem Tode vor Augen daran gearbeitet, und gewünscht hatte, daß sie nach seinem Tode herausgegeben werden sollten[8]). Da er aber nicht stirbt, wird er zu Überlegungen betreffs ihrer Herausgabe gezwungen, und diese Erwägungen sind untermischt mit kleinen charakteristischen Entschlüssen, ins Ausland zu reisen, um so den peinlichen Reflexionen[9]) zu entgehen. Die Möglichkeiten, zwischen denen seine Seele in höchster Not hin- und hergeworfen wird, sind folgende[10]):

1. Unmittelbar entscheidend in der Wirklichkeit auftreten *im Charakter* des Außerordentlichen, verkennend, daß ich doch im Wesentlichen Dichter bin, daß ich

[1]) X1 A 442, 501, 546.
[2]) XIII 583–612, X1 A 84, 116–18, 157, 250. [3]) s. S. 409.
[4]) XIII 489–509, X1 266, 272. [5]) Heiberg 279 u. f.
[6]) X1 A 74, 78 f., 115–18, 147, 250.
[7]) XI 3–46, jfr. VIII A 643, X1 A 198, 250, 252, 317, 506, 549, 583.
[8]) s. S. 410, X1 A 180, 281.
[9]) IX A 458, X1 A 78, 138, 147, 250, 266, 422 contra 302.
[10]) X1 A 94.

mich wesentlich dichterisch (wenn auch ungewöhnlich ethisch für einen Dichter im Bezug darauf, das Gedichtete durch die Existenz ausdrücken zu wollen) dazu verhalten habe, verkennend, daß ich eine zufällige Begünstigung gehabt habe: Vermögen. – Dieses würde unwahr von mir sein und ist mir daher unmöglich.

2. Alles wie ein Dichter dichterisch zurückziehen in mich und dann mich persönlich im Leben ganz wie ein Dichter einrichten, die Dichter-Ferne suchen, um jedem Anlaß zu der Verwechslung zu entgehen, daß ich nun selbst in eigner Existenz das Gedichtete sei. Darin wäre Sinn.

3. Eine Amtsstellung zu suchen, mein ursprünglicher Vorsatz.

Die beiden ersten Möglichkeiten sind die Verwirklichung der beiden Grenzen seiner Persönlichkeit: Märtyrer oder Dichter. Zwischen Beiden wird er hin- und hergeworfen, ratloser und immer ratloser in Bezug darauf, wer er ist. Denn auf jeden Fall muß es unabweisbar von ihm gefordert werden, daß sein Leben redupliziert ist, sodaß es dem Eindruck entspricht, den er den Menschen von sich selber gibt. Wenn die dritte Möglichkeit mit den beiden andren zusammen genannt wird, so gehört sie doch eigentlich mit der zweiten, Dichter zu sein und in keinen entscheidenden Konflikt mit dem Bestehenden zu kommen, zusammen; beide sind sie Möglichkeiten der Beruhigung im Vergleich mit der Möglichkeit, daß er selbst der wirkende Märtyrer sein sollte. In welchem Lichte diese erste Möglichkeit vor ihm gestanden hat, sieht man deutlich aus einer Tagebuchaufzeichnung, „Situation" überschrieben. Von dem Bilde des kommenden Märtyrerpropheten ausgehend und unter dem Eindruck von „Einübung im Christentum" greift er hier der Art vor, auf die er gegen den Schluß seines Lebens der Christenheit gegenüber aufgetreten ist[1]):

Ein Theologe, aber nicht angestellt. Er hat eine Reihe von Jahren hindurch so gearbeitet, daß er eine Berühmtheit erlangt hat, die ihm unbedingt zusichern wird, daß Alles in die Kirche stürmt, um ihn zu hören, besonders Alles, was vornehm ist, usw.

Er läßt ankündigen, daß er predigen will, wählt dazu die vornehmste und prachtvollste Kirche in der Hauptstadt des Landes.

Alles ist in der Kirche, inklusive König und Königin.

Er besteigt die Kanzel, spricht ein Gebet; liest seinen Text, der davon handelt, daß Christus die austrieb, die im Tempel feilschten.

Unmittelbar darauf beginnt er folgendermaßen:

So sei denn das Wort gesprochen, das Wort, das ich der Welt zu sagen habe, und auf das ich mich mein ganzes Leben hindurch vorbereitet habe; so sei das Wort gesprochen: in dieser Umgebung zu predigen, ist kein Christentum, und sei es auch noch so christlich, es ist kein Christentum; das Christentum kann nur in der Wirklichkeit gepredigt werden. Und hiermit verwandle ich dieses Haus zur Wirklichkeit. Ich bin nun in eurer Macht, ich ein Mensch allein, aber nun will ich reden, – und dann ist es Wirklichkeit. Ich will davon reden, daß das Christentum nur in der Wirklichkeit gepredigt werden kann.

Angriff auf die ganze zierreiche Gemeinde. Christus war kein zierreicher

[1]) X1 A 136.

Mann, der in einer prächtigen Kirche vor einer prächtigen Versammlung darüber predigte, daß die Wahrheit leidet – es war *wirklich*, daß nach ihm gespieen wurde.

Nun erhebt sich ein Aufruhr in der ganzen Kirche; man ruft: Nieder mit ihm, heraus aus der Kirche. Er aber erhebt eine donnernde Stimme, die Alles übertäubt, und sagt: Seht, nun ist es richtig, nun predige ich Christentum. Hätte man diese meine Absicht geahnt, so würde man mich daran gehindert haben, diese Kanzel zu besteigen, oder Alle wären zu Hause geblieben. Nun aber stehe ich hier; nun rede ich, und ich mache euch vor Gott verantwortlich, mich anzuhören, denn es ist die Wahrheit, die ich spreche.

Siehe, das wäre Erweckung.

Etwas in dieser Richtung würde die Herausgabe von „Einübung im Christentum" sein. War Kierkegaard derjenige, den Gott dazu berufen hatte? Man sieht, daß die Schwierigkeit gerade darin liegt, daß er der Außergewöhnliche ist, der keine Berufung hat durch direkte Offenbarung, und nun legt er sich selbst Aufgaben auf, die in seinem Bewußtsein emporgewachsen sind, indem er, von dem Fall Adler ausgehend, darüber nachgedacht hat, wie eine Offenbarung in der Situation der Gegenwart sich ausnehmen würde. Er führt die Grundanschauung durch, daß „Offenbarung" immer durchaus polemisch ist; wozu sollte sie sonst da sein!

So oft er sich nun dieser Möglichkeit nähert, zieht sie ihn an mit Macht, und doch hat er ein unabweisliches Gefühl, daß er damit seine eignen Grenzen überschreiten würde. Zuerst hatte er keinen Unterschied zwischen den Schriften gemacht; er hatte daran gedacht, sie unter dem Namen „Sämtliche Werke der Vollendung" [1]) herauszugeben. Die Reflexionen fangen an mit einem Vorschlag, der von da an eine merkwürdige Tendenz hat, immer wieder aufzutauchen[2]). Alle Schriften sollten gesammelt herausgegeben werden, aber „dichterisch ohne Autorität", und dann wollte er gleichzeitig ein geistliches Amt suchen; dann hatte er sich gegen die Gefahr gesichert, sich selbst als eine Art Apostel anzusehen; er wurde nicht zum Richter, sondern der, der selbst unter dem Gericht stand. Dies ist also eine der Beleuchtungen des dritten Ausweges, ein Amt zu suchen: er darf nicht sich und Andren einbilden, daß er weiter ist, als er ist; gerade dies Argument aber könnte besonders leicht einer der listigen Anläufe des Teufels sein. Wenn er sich die Möglichkeit denkt, eine Amtsstellung zu suchen, dann ist es offenbar, weil es mit seinem Vermögen, das Jahr auf Jahr geradezu verzehrt wurde, stark zurückgegangen ist. Wir müssen an dieser Stelle eine Schilderung der merkwürdigen Art und Weise geben, auf die Kierkegaard sein Geld verwaltete. Troels Lund erzählt, daß sein Vater, der Bankier war, darauf eingegangen war, Sörens Vermögen für ihn zu verwalten. Dies bestand buchstäblich gesprochen darin, das Geld konstant

[1]) IX A 390, 414, X1 A 45. [2]) X1 A 56, vgl. 116.

in einem verschlossenen Fach liegen zu haben und es Sören nach und nach zu geben; es stritt gegen seine Überzeugung, Zinsen zu nehmen. Das Kapital wurde also nach und nach aufgezehrt, und er ließ darin keine Veränderung eintreten, als die Zeit kam, in der es sich nur noch um Jahre drehen konnte, bis nichts mehr übrig war. Daher verstehen wir es besser, warum es für ihn persönlich ein Kampf wurde, zu entscheiden, ob er den Gedanken ganz aufgeben sollte, jemals ein Amt zu suchen; für ihn mit seiner schwachen Gesundheit war es schwer, dem Tag entgegenzusehen, an dem er nichts mehr besaß. Troels Lund weiß nicht bestimmt, wann mit diesem merkwürdigen Arrangement begonnen wurde; er glaubt, daß es in den vierziger Jahren geschah. Daß Kierkegaard jedoch in der schwierigsten Zeit für das Geld, das er durch den Verkauf des Hauses erhielt, Obligationen kaufte, geht aus seinen eignen Aufzeichnungen darüber hervor[1]). Es muß wohl unmittelbar nach Auszahlung des Geldes gewesen sein. Im Hinblick auf Kierkegaards pekuniäre Verhältnisse berichtet Troels Lund, daß sein Vermögen im Jahre 1839 sich auf dreiunddreißigtausend und fünfhundert Kronen belief; das gibt auf die Zeit bis 1855 verteilt zweitausend Kronen jährlich. Wenn dann Troels Lund annimmt, daß über die Hälfte davon zur Herausgabe seiner Bücher daraufging, dann ist es vollständig richtig, daß er bei den meisten Werken, z. B. bei der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift", viel Geld zusetzte; an „Entweder – Oder" aber verdiente er Geld, und er selbst sagt an einer Stelle[2]), daß Verlust und Gewinn an den Büchern sich ungefähr die Wage hielten. Dagegen haben natürlich die langen Ausflüge zu Wagen in den Wäldern Nordseelands, die er um seiner Gesundheit willen unternahm, wenn er überanstrengt war, ihn viel gekostet.

Es ist ganz klar, daß ihm davor graut, außer all dem Andren[3]) auch noch pekuniäre Sorgen zu haben. Trotz aller Reden über die Vögel und die Lilien wird er doch erschreckt, wenn er sich die Möglichkeit denkt, daß er ohne Vermögen sich auf Gott allein verlassen soll. Wir müssen uns erinnern[4]), daß er sich bereits vor den „philosophischen Brocken" zu der Überzeugung durchgekämpft hatte, daß, falls man den Glauben hätte, es das Ideal wäre, dem Vorbilde in seinem sorglosen, unbekümmerten Leben zu folgen, von Gottes Gaben alleine abhängig. Wir verstehen, daß sich dies Rücksichtnehmen auf die Nahrungssorgen verkleiden konnte; aber er brachte es ganz und gar ans Tageslicht, und so wurde es ihm möglich, zu sehen, wie verächtlich es ist, die Klugheit um Rat zu fragen; mit einem „Pfui" über all den Unglauben

[1]) Et Liv. S. 212 u. f. IX A 375. [2]) X3 A 789.
[3]) X1 A 94, 117, 141, 175, 280, *315, 404, 421–4,* 432, 442, 494 u. f.
[4]) f. S. 335, IV A 62, IV 223, X1 A 432.

und alle Hypochondrie[1]) spuckt er sich gleichsam selber ins Gesicht. Und wenn er sich selbst daran erinnert, daß es ja doch sein ursprünglicher, demütiger Gedanke war, eine Pfarrstelle zu suchen, dann darf er nicht vergessen, sagt er, indem er sich selbst eine Zurechtweisung gibt, daß ein andrer Gedanke noch ursprünglicher war: der, für Andre geopfert zu werden[2]). Schändlich ist es, daß er, für den Gott so unendlich viel getan hat, ihn nun im entscheidenden Augenblick verlassen will[3]). Dann aber schlägt die Stimmung wieder vollkommen um; er erzählt sich selber, daß er es nicht kann, daß er Dichter ist und bleibt und daß er sich geistig nicht überanstrengen darf, sondern sich demütigen muß innerhalb der Grenzen der Naturbestimmung[4]); eine Erweckung in Szene zu setzen, dadurch daß er Märtyrer wird, ist Selbstquälerei[5]).

Wieder und immer wieder kreisen die Reflexionen, die durch keinerlei Art von Produktion gebunden sind, um diese Möglichkeiten: er wird selbst aufmerksam darauf, daß es unmöglich ist, die Gaukelei der Reflexionen durch irgend eine Reflexion zu brechen[6]); außerdem gibt es noch ein Verhältnis zwischen Strenge und Milde, das sich nicht klären will; die Gnade verschwindet ja ganz in der Strenge[7]).

Diese ganze Sorge wegen Amt und Auskommen ist sowohl schwermütig als übertrieben. Und eine andre Frage: werde ich dies Leben aushalten, wenn ich mir selbst eingestehen muß, *klug gehandelt* zu haben, die Gefahr umgangen zu haben, in die hineinzugehen die Wahrheit doch von mir verlangen konnte (X1 A 147).

Dichter bin ich. Reisen muß ich. Das Pekuniäre ist es, das mich hindert. Unabhängigkeit war die Unterstützung, die ich brauchte, und daß ich sie besaß, verbarg mir vielleicht, daß ich doch eigentlich Dichter bin; nun habe ich es verstanden. Nun bloß Geduld (273).

Nur eine Demütigung muß ich aus Gottes Hand nehmen ... und zwar die: daß ich mich nicht erdreisten darf, selbst in Wirklichkeit das auszudrücken, was ich darstelle, als ob ich selbst das Ideal wäre. In der Beziehung habe ich etwas einzuräumen in der Richtung, daß ich vorwiegend Dichter und Denker bin. Schwermut und Ungeduld und Bekümmernis hätten mich beinahe zu weit getrieben, was damit hätte enden können, daß ich zersprengt worden wäre (281).

Es ist doch schrecklich viel Schwermut in all den vielen Gedanken, die meine Schriftstellertätigkeit betreffen, mit denen ich mich letzthin gequält habe. Aber die Sache ist die, ich habe so schrecklich klug sein wollen – anstatt zu beten und zu glauben. Ich sollte meine Zukunft sicher stellen und dann in der Ferne sitzen und – dichten. Oh, pfui! Nein, Gott wird schon sorgen. Und es ist wahrlich nicht noch ein „Dichter" mehr, dessen die Zeit bedarf. Und auf die Weise wollte ich vergessen: zuerst nach dem Reiche Gottes zu trachten; zuerst ein Broterwerb, eine Stellung (zu der ich vielleicht nicht einmal tauge) – und dann dichten (302).

---

[1]) X1 A 97, 117, 147, 494, 499.
[2]) X1 A 138, 167, 494. [3]) X1 A 217, 302, 494, 499.
[4]) X1 A 78, 246, 250, 273, 275, 280f., 284, 421–24, 425, 431.
[5]) X1 A 79, 116. [6]) X1 A 66, 463. [7]) X1 A 132–35.

Dies ist am vierten Mai; am nächsten Tage ist sein Geburtstag; er wird unvergeßlich[1]) bleiben; er wurde eingeweiht durch den Entschluß des vorhergehenden Tages, die beiden Abhandlungen „Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit töten zu lassen?“ und „Vom Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel“ drucken zu lassen, die Dichtung also vom Märtyrerpropheten; damit war das Geschwür aufgegangen[2]).

Nein, nein, ich kann nicht, und es ist ja auch eine Unmöglichkeit, daß ich mich jetzt höher und kühner emporschwingen können sollte als damals, da ich durch den Besitz eines Vermögens begünstigt war. Nein, nein, wenn ich kein Vermögen habe, dann muß ich mich durch eine Amtsstellung oder auf eine andre Weise sichern, wie ich es mir immer gedacht habe, – mehr vermag ich nicht, d. h. mich noch weiter hinauszuwagen ist für mich Gott versuchen. ... Ich bin im Wesentlichen Dichter (421).

Endlich gehört auch das mit zu einem Menschen, nicht ganz das Höchste zu werden, das er geahnt hatte, – Geduld und Demut in der Beziehung! Aber verwundet soll man werden am Höchsten, und das ist mir zu Teil geworden, dadurch, daß ich ihm in Gedanken so nahe gewesen bin (424).

Vielleicht wird es garnicht von dir verlangt, daß du dich für das Christentum töten lassen sollst, oder viele Opfer bringen; aber du sollst dich absolut dargeboten haben. Aber dann kann ja Niemand sehen, ob es ein Mensch getan hat oder nicht. Nein, das kann auch Niemand; während es doch erinnert werden muß, daß man aus dem ganzen Leben eines Menschen, wenn man alle äußeren Daten zusammenlegt, eine Art Verdacht schöpfen kann. Doch, bist du trotzdem rein, dann sollst du dich darin finden wie in dein Kreuz, daß du dieses Mißverstandensein erdulden mußt, als ob du dich in deinem Innern nicht absolut dargeboten hättest – das ist das Wenigste, was du als Entgelt dafür leisten kannst, daß du nicht in die Gefahren der Wirklichkeit kamest (471).

Der erste eigentliche Durchbruch geschieht am 25. Juni und in den darauf folgenden Tagen. Im Beginn des Juni hat Kierkegaard nach innerlichem Gebet[3]) Mynster aufgesucht, um auf den Busch zu klopfen in Bezug darauf, was dieser zu dem Gedanken sagen würde, daß er eine Anstellung beim Predigerseminar bekommen würde; dies Mal neigten die Überlegungen also nach dieser Seite; aber es war klar, daß Mynster diesen Plan nicht unterstützen wollte[4]). Er suchte mit demselben Anliegen hinterher Madvig vergebens auf, der Kultusminister war, und ebenso Mynster. Montag den 25. Juni hatte er eine Unterredung mit Letzterem; Kierkegaard verstand aber wieder, daß er nicht gewillt war. Es gab ihm nun einen kräftigen Rückschlag, sich in der beruhigenden Richtung zu weit herausgewagt zu haben[5]):

Pfui, oh Pfui über mich! All dies Außerordentliche hat Gott in unbegreiflicher Liebe, Geduld und Gnade gegen mich und für mich getan: und dann sollte ich im entscheidenden Augenblick die Sache im Stich lassen oder verraten.

[1]) X1 A 309.
[2]) XI 55 ff., vgl. X1 A 263, 302, 305 ff., 318, 328, 333 ff., 351, 362, 411, 551.
[3]) E. P. VIII 104. [4]) X1 A 497. [5]) X1 A 499.

Und was hat es bisher geholfen? Habe ich Frieden gehabt? Nein, zuinnerst in meinem Innern, in dem ich verstand, daß ich mußte, da lauerte eine Angst, daß Gott, wenn ich nicht im Guten gewollt hätte, mich zuletzt doch zwingen würde, z. B. dadurch, daß er mich den Verstand verlieren ließe, oder auf andre Weise, bis ich es lernte, der Welt abzusterben und zu gehorchen. Oder eine Angst, daß es mir geschehen sollte, mit einem in dieser Hinsicht beschwerten Gewissen durch mein ganzes Leben zu gehen, wie eine Frau, die ihre Leibesfrucht vertrieben hat.

In den nächsten Tagen schwingt die Stimmung jäh und plötzlich, und gerade in diesen Tagen erhält er die Mitteilung von Etatsrat Olsens Tod, durch die die Wunde wieder vollständig aufgerissen wird, und die ihn dazu veranlaßt, die Möglichkeit eines versöhnenden Schrittes Regine gegenüber zu überlegen, der jedoch wieder unmöglich gemacht werden würde, falls er als Reformator aufträte. In der Nacht vor dem entscheidenden Beschluß liegt er und hört Stimmen, auch seine eigene; er kann aber den Sinn nicht herausfinden[1]); er erwachte mit dem Eindruck einer unbestimmten Angst. Es war in der Richtung etwa: Wird das von dir verlangt? und: Was bildet er sich ein? Etwas davon, seinen eignen Untergang zu wollen. Den Tag darauf wird das Manuskript der „Krankheit zum Tode" an die Druckerei geschickt, mit der die Verabredungen bereits getroffen waren. Mit einem merkwürdigen Gefühl liest man X 1 A 509–10 über diesen Entschluß, der die Einleitung des Lebensabschnittes wurde, der mit dem Kirchensturm endet. Es ist ihm gelungen, das Ungeduldige und Weltliche in seinem Gemüt unter die Pflicht gegen Gott zu zwingen, und nun ist er dessen gewiß, daß Gott ihn aus seinem Elend erretten wird. Den Gedanken, der in dem Dramatischen liegt, die Kirche anzuzünden, hat er aufgegeben; die Lust am Interessanten darin, einen Punkt hinter die Schriftstellertätigkeit zu setzen, hat er aufgegeben[2]); er selbst ist vielleicht einer der Wenigen, der so starker Mittel wie der „Einübung im Christentum" bedarf. Darum wird sie vorläufig zurückgehalten; nur „die Krankheit zum Tode" wird herausgegeben; sie schließt ja mit dem Polemischen. Die Tatsache aber, daß dieses Polemische höher liegt als Kierkegaards eignes Leben, wird dadurch ausgedrückt, daß die Schrift nur von Kierkegaard herausgegeben wird; sie ist von einem neuen Pseudonym, Anticlimacus[3]), geschrieben. Dieser Gedanke, das Ganze oder etwas davon pseudonym herauszugeben, war allmählich bei ihm gereift[4]).

Also: Jetzt geht „die Krankheit zum Tode" heraus, aber pseudonym, und ich bin der Herausgeber. Es heißt „zur Erbauung" [später allerdings hieß es: zur Erbauung und Erweckung; Erweckung als Bezeichnung des Neuen][5]).

[1]) E. P. VIII 104, 212. [2]) X 1 A 413.
[3]) X 2 A 126, 147 f., 171, 177, 187. [4]) X 1 A 263, 422, 450, 548.
[5]) X 1 A 529.

Wie sich der Fluß Guadalquivir ... an einer Stelle unter die Erde stürzt: so gibt es eine Stelle: das Erbauliche, das meinen Namen hat. Es gibt etwas, das niedriger ist, (das Ästhetische), das ist pseudonym, und etwas, das höher ist, das ist auch pseudonym, weil es nicht meiner Persönlichkeit entspricht.

Das Pseudonym heißt: Johannes Anticlimacus im Gegensatz zu Climacus, der nicht von sich sagte, ein Christ zu sein; Anticlimacus ist der äußerste Gegensatz: ein Christ in einem außerordentlichen Grade zu sein – wenn nur ich selber es dazu bringe, ganz einfältig ein Christ zu sein.

Andern mag er nur unbedeutend erscheinen, dieser Entschluß über das Pseudonym, und doch war es diese Form, die zu finden er über ein halbes Jahr gelitten und gestritten hatte. Er mußte eine Art und Weise finden, auf die er ganz wahr sein konnte, wenn er weder ein Dichter noch ein Märtyrer zu sein wagte. Er wurde daher der Dichter, der die Größe des Martyriums darstellte, aber der Dichter, der sich selbst als einen Strebenden bestimmte. Er war hoch empor getragen gewesen von idealer Begeisterung, mehr intellektuell-ästhetisch als tief religiös begeistert; nun war er gedemütigt worden, wie seiner Zeit bei der Verlobung[1]).

Der Abweg liegt doch nur allzu nahe, reformieren zu wollen, die ganze Welt erwecken zu wollen – anstatt sich selbst, und ist ein rechter Abweg für unruhige Menschen mit viel Phantasie.

Eine Dichterexistenz, die sich in ihrem Streben überhaupt nicht zum Ideal verhält, sondern es nur darstellt, ist Eines; ein Andres ist es, im Wesentlichen selbst zu streben, dann aber doch dichterisch das Ideal darzustellen, von dem man weit entfernt ist, es selbst zu sein[2]).

Ein vorläufiger Ruhepunkt in der Gnade.

Kierkegaard hatte nun eine tiefe Reflexionskrise durchkämpft, in der er sowohl die Reflexion, die gemeinsame Sache mit der Versuchung machte, zu bekämpfen hatte, als auch die, welche die Selbstüberschätzung stützte. Er versteht später, daß die Reflexion nicht nur den Glauben ersticken kann, sondern auch der Persönlichkeit die Ermattung bringen kann, die für das Werden der ethischen Handlung notwendig ist, die die Grundbedingung dafür ist, daß das Dasein, d. h. Gott, Einen anfassen kann[3]). In der folgenden Zeit wiederholt er wieder und wieder, daß die Errettung eines Menschen davon abhängt, daß er sich durch eine entscheidende Handlung in den Gehorsam hinauswagt und so die zugespitzte Situation schafft, ohne die alles Reden von Christi Nachfolge nur Heuchelei ist. Möglicherweise ist die Handlung, durch die man seinen Gehorsam ausdrückt, ein ganzer oder teilweiser Fehltritt, aber Gott kann Einen dadurch anfassen und durch die Folgen der Handlung[4])

[1]) X1 A 513. [2]) X1 A 502. [3]) X2 A 632, 636, X3 A 303.
[4]) X2 A 396, X4 A 349.

erziehen. Nur durch eine solche Handlung kann und soll der Deckmantel der verborgenen Innerlichkeit vernichtet werden[1]); die Reflexion aber muß vorausgehen und die Persönlichkeit gleichsam ermatten.

Der Entschluß, den Kierkegaard in Bezug auf „die Krankheit zum Tode" gefaßt hatte, war nun auch eher das Resultat des Bewußtseins dessen, daß er sich durch eine Handlung aus der erstickenden Umschlingung der Reflexionskrankheit erretten müßte, als das Resultat eines durchaus klaren Verständnisses; darum kreisen auch seine Gedanken in der folgenden Zeit um den Entschluß[2]); die am meisten polemischen Stücke werden beim Druck fortgelassen[3]). Was die „Einübung im Christentum" anbelangt, so dauern die Überlegungen gerade bis zum August 1850[4]) an. Die beiden entgegengesetzten Richtungen, die ihn anziehen und mit denen er ringt, hatten eine praktische Form des Zusammenwirkens gefunden, aber noch keine innere Einheit. In der folgenden Zeit, unter all den vielen ermüdenden, bitteren Aussprüchen gegen die Mitwelt und der Verachtung gegen die Christenheit, geht eine ständige Vertiefung des Verständnisses für das Innerste im Christentum vor sich, ein Beweis dafür, daß Gott keineswegs eine vollkommene Gesinnung bei einem Menschen verlangt, um ihn durch alle Schwierigkeiten zu führen.

Den Gedanken der Sündenvergebung, als Kern des Christentums, haben wir ja bereits getroffen, auch schon vor dem Ostererlebnis[5]). Ja, er hatte sich geradezu mit Plänen getragen, zwei Schriften zu schreiben, „die Krankheit zum Tode" und „die Heilung von Grund aus". In der Zeit, die dem Entschluß folgt, tastet er sich öfter vor zu einer innerlicheren Vereinigung der Gnade und der Strenge, mit Christus als Vorbild und als Versöhner[6]). Er hat ja nun durch die Herausgabe der „Krankheit zum Tode" und „die Einübung im Christentum", die auf eine merkwürdige Weise mitgedacht wird, die Strenge eingesetzt, aber so, daß er sich selbst unter ihr Gericht beugte; anders konnte er es nicht machen; aber gemacht mußte es werden[7]):

Die Pointe vom Ganzen ist: es gibt im Christentum ein Höchstes in ethischer Strenge, das bis ins Kleinste gehört werden muß. Aber auch nicht mehr. ... Das Unglück ist, daß beinahe die ganze Christenheit, und die Geistlichkeit mit, nicht nur in der weltlichen Klugheit als Maximum lebt, sondern so, daß sie frech darauf trotzen und Christi Leben konsequent als Phantasterei erklären. Darum muß das Andre gehört werden, gehört werden, wenn möglich, wie eine Stimme aus den

[1]) X3 A 334.
[2]) X2 A 66, 89, 104, 106, 147, 171, 174, 177, 184, 192f., 511, 515, 530, X3 A 425.
[3]) X1 A 528; VIII B 171 15.
[4]) X1 A 546, 571, 593, 615, 648, 678, X2 A 184, E. P. VIII 269.
[5]) VIII A 229f., 558, 647, 649, IX A 176.
[6]) X1 A 132, 246, 279, X2 A 30, 157. [7]) X1 A 546.

Wolken, gehört werden wie der Flug des wilden über die zahmen Vögel. Mehr nicht. Deshalb soll es pseudonym sein, ich nur der Herausgeber. ... Sollte ich darin fortfahren, Verfasser zu sein, dann müßte es die „Sünde" sein, die mein Gegenstand würde, und „die Versöhnung", so daß ich nun in einer erbaulichen Rede benützte, daß das Pseudonym den Preis in die Höhe geschraubt hatte.

Nun soll also die Gnade verkündet werden, denn man kann die pseudonym eingeführte Strenge nicht den Ruhepunkt für die Schriftstellertätigkeit sein lassen; erst bei der Gnade kann sie ausruhen. Im Verhältnis zur Gnade ist die Forderung die notwendige Hemmung gewesen, wie es im ersten Teil der „Einübung" gesagt ist. Daß der Fuß des Altars der Ruhepunkt für alle Schriften ist, wird ausdrücklich in dem Vorwort zu den beiden Beichtreden, die die ganze Schriftstellertätigkeit für Regine einweihen, gesagt, das Vorwort, an dem er immer wieder gearbeitet hatte[1]). Die verschiedenen Sammlungen von Beichtreden, die vor und nach „der Einübung" herausgegeben werden, sind also die Verkündigung der Gnade, der Genesung von Grund auf, die hinzugefügt werden mußte, falls nicht die Strenge zu einer unwahren Einseitigkeit[2]) werden sollte; es war nicht seine Absicht, das Bestehende zu sprengen, sondern das Korrektiv zu sein, das dem Bestehenden[3]) Innerlichkeit einhauchte. Die Bedeutung „des Vorbildes" ist, den Menschen vor Gott zu nichts zu machen[4]), den Einzelnen zum Einzelnen zu machen[5]). Das, was Kierkegaard bei Mynster eigentlich vermißt, ist die tiefe, ständige Trauer[6]).

Während Kierkegaard nun mit diesen Gedanken arbeitet, um ganz persönlich den Weg zu finden, wird es bei fortgesetzter Lektüre Luthers ihm allmählich immer klarer, daß das Lutherische die Wahrheit ist[7]). Der Fehler liegt darin, daß die Zeit zuvörderst Bedarf für Strenge hat, und Luther war auch strenge[8]). Entscheidend wird die Entdeckung dessen, daß wir auch der Gnade bedürfen, im Verhältnis zu dem Gebrauch, den wir in Zukunft davon machen; denn die Sünde kehrt ja nach dem Empfang der Gnade stets zurück, sodaß wir niemals selber etwas werden, nur Menschen, die streben[9]).

Luthers Lehre vom Glauben oder Luther als point de vue, und mein Verständnis meiner selbst.

Luthers Lehre vom Glauben entspricht eigentlich der Verwandlung, die vor sich geht, wenn man ein Mann wird und kein Jüngling mehr ist; seine Lehre vom Glauben ist die Religiosität des Mannesalters.

Als Jüngling ist Einem doch so, als sei es möglich, das Ideal zu erreichen, wenn man nur redlich aus äußerstem Vermögen strebte; es ist ein, wenn ich so

[1]) XII 267, vgl. XI 243–280, XII 241–290.
[2]) X_1 A 546, 593, 678, X_2 A 126, 148, 192.
[3]) X_2 A 193, X_1 A 640, 658. [4]) X_2 A 76. [5]) X_1 A 646.
[6]) X_2 A 157. [7]) X_2 A 136. [8]) X_2 A 30, 47, 139.
[9]) X_2 A 184, 456, 198, *207f.*, 219, 223, 232, *451.*

sagen darf, kindliches Gleichheits-Verhältnis zwischen mir und dem Vorbild, wenn ich nur will mit meinem äußersten Vermögen. Hier liegt die Wahrheit des Mittelalters. Es glaubte fromm daran, es zu erreichen, indem man wirklich alles den Armen gab, indem man ins Kloster ging usw. Die Religiosität des Mannesalters aber liegt eine Potenz höher und ist gerade daran erkennbar, daß sie ein Stadium weiter entfernt ist vom Ideal. In dem Maße, wie das Individuum sich entwickelt, wird Gott ihm unendlicher und immer unendlicher, fühlt es sich weiter und immer weiter entfernt von Gott. Die Lehre vom Vorbilde kann dann nicht mehr einfach den obersten Platz einnehmen. Zuerst kommt dann der Glaube, Christus als Gabe. Das Ideal wird so unendlich erhaben, daß mein Streben sich für mich selbst in ein wahnsinniges Nichts verwandelt, wenn es sich darum handelt, ihm zu gleichen, oder zu einer Art gottesfürchtigem Scherz, ob ich auch redlich strebe. Dies wird dadurch ausgedrückt, daß ich einzig und allein im Glauben ruhe. Der Jüngling merkt nicht, wie ungeheuer die Aufgabe ist; er beginnt frisch weg, und in der frommen Illusion, daß es ihm schon gelingen werde. Der Ältere erfaßt unendlich tief den Abstand zwischen sich und dem Ideal – und nun muß erst der „Glaube" hinzutreten, als das, in dem er eigentlich ruht, der Glaube, daß Genüge geschehen ist, der Glaube, daß ich durch den Glauben allein erlöst werde. So hat Luther das vollste Recht; er ist ein Wendepunkt in der Entwicklung der Religiosität.

Das Irreführende aber in der Religiosität unsrer Zeit ist, daß man den Glauben in einem solchen Grade zur Innerlichkeit macht, daß er eigentlich ganz verschwindet, daß das Leben sich mir nichts dir nichts rein weltlich gestalten darf, daß man an Stelle des Glaubens eine Versicherung vom Glauben substituiert.

Zum Teil habe ich meine Stellung, dadurch daß ich Luther verstand, so schon früher verstanden; nun aber verstehe ich sie erst vollkommener. Auch ich bin ein Jüngling gewesen, und es war mir, als sei Einem das Ideal doch näher, bis ich im tiefsten Sinne unter das Ideal gedemütigt wurde, – und nun mußte die Lehre von der Gnade sich recht für mich zeigen. Recht habe ich dagegen gehabt und habe ich in all meiner Polemik gegen die ganze moderne Spiegelfechterei.

Wie der einzelne Mensch, so bedarf auch das Geschlecht der Repetitionen oder der Repetitoren. Sie entwickeln sich weit langsamer als andre Menschen, durchlaufen wirklich die weltgeschichtlich zurückgelegten Grund-Existenzformen. Gerade darin liegt ihre Bedeutung als Korrektiv. Während die Genies das Kommende prophetisch anzeigen, tun gerade sie es mit Hilfe einer tieferen Erinnerung an das Zurückgelegte. Alle Entwicklung ist zwar nicht Rückgang, aber ein zurück Gehen, und das ist Ursprünglichkeit. ...

Auf diese im November 1849 gewonnene Erkenntnis vom Verhältnis zwischen der Gnade und dem redlichen Streben kommt Kierkegaard wieder und wieder zurück, selbst wenn Stimmung und Gedanken oft von der Strenge allein getragen werden und auf andre Weise versuchen, die Dinge zurechtzulegen. Es heißt einfältigst und mit klassischer Klarheit[1]): „Die unendliche Demütigung und die Gnade und dann das Streben der Dankbarkeit: das ist das Christentum." Kierkegaards Aufgabe bis jetzt ist gewesen, „Pathos zu schaffen mit der Überlegenheit der Intellektualität, der Phantasie, der Scharfsinnigkeit und des Witzes, Pathos zu garantieren für das Existentielle, welches „der Verstand" zu einer Lächerlichkeit herabgesetzt hat"[2]).

[1]) X_3 A 734. [2]) X_2 A 157.

Ich habe so ausführlich zitiert und habe mit Sorgfalt die Linien gezeichnet, die zu diesem Höhepunkt führen. Es ist wirklich wahr, daß es Luther ist, der Kierkegaard entscheidend geholfen hat; aber er hat sich selbst durchgekämpft und den Grundfehler in der lutherischen Kirche gefunden und hat das Leben dafür eingesetzt, um Klarheit in diesem Punkte zu finden. Seine Meinung kann ganz kurz und einfältig so wiedergegeben werden: es gibt keine Gewißheit von der Vergebung der Sünden, die nicht das Accompagnement ist zu einem stetigen Streben, mit der Leidenschaftlichkeit der Unendlichkeit dem Vorbilde zu gleichen[1]), und es gibt keine Vergebung der Sünden, die nicht mit der Selbstbekümmernis der Reue verbunden ist. Beides hat er bereits in dem einleitenden Gebet zu der langen Beichtrede gesagt[2]): „So gib Du uns in der Reue den Freimut, wiederum nur Eines zu wollen." Aber erst jetzt hat er volle Klarheit darüber gewonnen, wie richtig es war. In der angeführten Stelle hat er auch die richtige Einschätzung seiner selbst gegeben: Derjenige, der von Gott gerufen wurde, um durch Leiden der Repetitor zu werden, der das Lutherische lebendig machte, als es drohte, zu dem Salz zu werden, das seine Kraft verloren hatte. Und da diese Gefahr dem Lutherischen immer in greifbarer Nähe droht, so hat seine Tat in einem gewissen Sinn Bedeutung für alle Zeiten.

IV. Der große Einsame und der stille Sieg.

Gesundes und Krankes.

Das Vorhergehende hat uns die Voraussetzungen des Verständnisses dafür, daß Kierkegaard sich mehr und mehr von allen Menschen isolieren mußte, gegeben. Es hing mit seiner Christentumsauffassung zusammen und mit der Berufung, die Gott ihm gegeben hatte, der Berufung, für die auch seine Krankhaftigkeit ein Mittel wurde. Denn daß sich in seine Isolierung von den Menschen auch etwas Krankhaftes mischte, darüber kann Niemand, der seine Tagebücher liest, im Zweifel sein. Diese Tagebücher enthalten nicht nur den Tiefblick, den die Kirche nie entbehren kann, sondern sie zeigen auch, daß ein großer Mann klein sein kann. Es ist ein Leiden, ihm zu folgen, wenn er tief unten im Tal ist und mit den Ungeheuern kämpft und weit und breit von seinem eignen Heldenmut erzählt und der Schändlichkeit der Menschen

[1]) X_2 A 239, X_3 A 182. [2]) VIII 119.

und davon, daß die Nachwelt verstehen wird, daß er es war, der ein komisches Licht auf die ganze Zeit warf. Man kann gut verstehen, daß er, wie er selbst an einer Stelle sagt, in den Augen der Mitwelt eine gewisse Ähnlichkeit mit Don Quixote erhielt. Sein Martyrium, das er ganz gewiß nicht übertrieben hat, bestand gerade darin, daß eine von allem Pathos verlassene Zeit den Einzelnen, der von Pathos durchdrungen ist, für etwas Lächerliches ansieht. Unter diesen Verhältnissen konnte er das, für das die Andren lebten, nicht ernst nehmen, und er fühlte einen Haß gegen sich gerichtet, weil, was das Leben der Andren ausfüllte, ihm gleichgültig war[1]). So wurde er ein sehenswertes Original, das sicher etwas Außerordentliches war, es aber auch wußte und in seinem unbegreiflichen Dünkel glaubte, daß die ganze Welt sich darum drehen sollte, obwohl eigentlich Niemand das Rätsel der Sphinx lösen konnte. Dazu kommt, daß er in derselben Spannung lebte, in der das Urchristentum als Folge der Erwartung der Wiederkehr des Herrn lebte, indem er ständig den Tod erwartete, und von der Erwartung der Ewigkeit aus sah er auf die Zeitlichkeit[2]). Und weil er in dieser Spannung lebte, tat er den Menschen blutiges Unrecht an, indem er von ihnen glaubte, daß sie im Wesentlichen nur ihren Genüssen lebten. Und doch hat er im Wesentlichen Recht mit seiner Kritik an der „Christenheit" und dem christlichen Staat; es ist eigentlich nicht die Kirche, die er bekämpft; die Kirche ist, so wie der einzelne Christ, im Werden begriffen, strebend unter dem Gericht des Ideals, und gerade darum ist die Verbindung zwischen ihr und dem Staat ein Unding; diese beruhigte, vom Staat protegierte und autorisierte Christenheit mit der Einbildung, christlich zu sein, das ist der „Abfall", von dem die Bibel spricht[3]). Es freut mich, daß zu dem Erschreckenden in der „Christenheit" auch gehört, daß diese ganze „christliche" Kultur davon bedingt ist, daß es Menschen gibt, die die menschliche Gesellschaft ignoriert und deren Verwandtschaft sie ablehnt, selbst wenn man weiß, daß Christus mit Vorliebe mit diesen Menschen umging, und selbst wenn man am Sonntag davon predigt, seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben[4]). Der Kirchgänger wehrt sich dagegen, von dem Bewußtsein, daß es Leidende gibt, beunruhigt zu werden: die Wohlhabenden werden durch den Trost der Religion für die Leidenden erbaut!

Wenn man nun genauer feststellen will, worin das Krankhafte bei Kierkegaard besteht, dann ist es nicht genug, die Schwermut an und für sich zu beachten; das Krankhafte äußert sich auf so eigenartige Weise, daß wir einzelne Seiten davon besonders hervorheben müssen.

[1]) X2 A 57. [2]) X1 A 652, X2 A 100.
[3]) X1 A 535, 541, 552, 533, 537, X2 A 16, 337 u. f.
[4]) X1 A 669, X3 A 48, 129, 135.

Er spricht oft selbst von seiner Hypochondrie, und er meint damit die Eigenart, daß er sich mit Leidenschaft in alle Möglichkeiten vertieft, namentlich die, die ihm selbst Leiden verursachen; mit ihnen beschäftigt er sich vorzugsweise, und seine Gedanken kreisen um sie herum. Mit den Jahren nimmt dieser Zug Oberhand. So lange er seine Schriftstellertätigkeit hatte, war er glücklich während des Schaffens. Ja, selbst die endlosen Reflexionen darüber, inwieweit er die kirchenstürmerischen Schriften herausgeben sollte, drehten sich doch um etwas Bedeutungsvolles; nachdem aber der Entschluß gefaßt ist, erhält man das Gefühl, daß er nun dasselbe und immer dasselbe wiederholt; jeden Augenblick steht da „Über mich selber", und wenn man zu lesen beginnt, um das entscheidende Neue zu erfahren, dann findet man nichts Anderes, als was man zwanzig Mal vorher gelesen hat.

Hierzu kommt das Krankhafte, das darin besteht, daß es geradezu keine Grenzen dafür gibt, welche gewaltsamen Eindrücke alle Einwirkungen auf sein Seelenleben ausüben, Eindrücke, die dadurch, daß die müßige Phantasie und die Reflexionen sich damit beschäftigen, noch äußerst verstärkt werden. Alle Hemmungszentren sind außer Kraft gesetzt, wenn er allein ist; daher erhält die Wirklichkeit ein ganz verzerrtes Aussehen, und Alles ist von einer Seele vollständig ohne Gleichgewicht aufgefaßt. Ein Ersatz für die Hemmungszentren, die ihm fehlten, war für ihn das Religiöse. Darum bedurfte er dessen, wie nur wenige andre Menschen; aber es wurde sozusagen überlastet, weil es die ganze Arbeit ausführen sollte, die der seelische Mechanismus sonst unbewußt ausführt.

Diese ganze Bewußtseinsschicht aber, die wir aus den Tagebuchaufzeichnungen kennen, bekam seine Umwelt nicht zu sehen. Nach außen trat er wohl zurückgezogener auf als früher, aber doch aufgeräumt und vergnügt im Gespräch mit Allen. Es war das ihm angeborene Bedürfnis, anders zu scheinen, als er war; es war aber auch der Versuch eines ehrlichen Christen, die Sanftmut zu bezeigen, die er so meisterlich in der Predigt beschrieben hat, die die Sanftmut als das beschreibt: die schwere Bürde — leicht zu tragen[1]). Selbst hat er natürlich durchschaut, daß das, was er auf diese Weise zeigte, im tiefsten Sinne doch nicht Sanftmut war; aber er behauptete ja auch nicht von sich selber, daß er ein Christ sei. Aber er berechnet die Wirkung seiner eignen Verstellung nicht bei der Beurteilung des Benehmens seines Partners ihm gegenüber; es erinnert an das Verhältnis zu Regine. Man kann nicht gleichzeitig seine Leiden verbergen und es als Brutalität ansehen, wenn Andere keine Rücksicht darauf

[1]) VIII 326.

nehmen. Und man kann nicht gleichzeitig alle seine Gedanken in einem verwickelten Schachtelsystem verbergen und verlangen, daß die Mitwelt wissen solle, wie weltentief die Gedanken von Einem waren. Wir, die wir nun zurückblicken auf den wunderlichen Zusammenstoß von „Provinzstadt" und „Genie", können ihm nicht darin zu Willen sein, daß wir das Ganze in der von ihm gewünschten lächerlichen Beleuchtung sehen; dagegen können wir uns darüber wundern, daß Kierkegaard trotz all des Geschraubten in seinem Gebahren eine Autorität in seinen Worten besitzt, die wir unmöglich abschütteln können. Nur sein ehrliches Gottesverhältnis kann uns dies erklären.

Es sagt sich von selbst, daß diese ganze polemische Stimmung ihn von den Menschen isolieren mußte, und diese Isolierung wird durch bestimmte Geschehnisse, die ihn ganz zum Einsamen machen, noch verschärft.

Das Verhältnis zu Schlegels.

Wir haben bereits erzählt, daß gerade bevor Kierkegaard den Entschluß faßte, die „Krankheit zum Tode" herauszugeben, jedoch erst, nachdem er schon die Druckerei darum gefragt hatte, ob man mit dem Druck beginnen könne, die Nachricht vom Tode des Etatsrats Olsen ihn erreichte. Er hatte bereits ein gut Teil darüber nachgedacht, ob es nicht möglich sei, sich mit Regine Schlegel, deren Ehe nun 1 ½ Jahr bestand, auszusöhnen; es erschien ihm aber nicht richtig, eine Wiederaufrichtung des Verhältnisses durch Jemand anders als den Vater, der beim entscheidenden Bruch ja im höchsten Grade empört über Kierkegaard gewesen war, einzuleiten. Er hatte ihn in einer der Alleen von Frederiksberg getroffen und war zu ihm gegangen, um mit ihm zu reden, aber der Etatsrat weigerte sich, mit ihm etwas zu tun zu haben[1]). Nun machte es auf Kierkegaard einen sehr tiefen Eindruck, als er mitten in all den für ihn so ernsthaften Reflexionen erfuhr, daß jener tot war, und wieder nimmt er den Gedanken auf, ob es möglich sei, irgend einen Schritt zur Versöhnung zu tun[2]). Er überlegt sorgfältig unter Gebet[3]). Er versteht, daß es für sie gefährlich werden kann, die wahre Erklärung des Bruchs zu erfahren; trotzdem aber glaubt er eine mildernde Erklärung abgeben zu können, die ihr Freude bereiten könnte. Soweit es ihn selber betrifft, ist er offenbar sicher; er hat ja auch das erlebt, was diese Seite seines Seelenlebens zum Absterben gebracht hat; in einem gewissen Sinne aber ist er der Träger, der Garant ihrer Ehe[4]). Nach meiner Meinung ist es ganz klar, wodurch solche Gedanken bei ihm zum Durchbruch gebracht worden sind; er hat ihr

[1]) IX A 262. [2]) X1 A 568f. [3]) X1 A 648, 668.
[4]) X1 A 570, 661, X2 A 18, 68.

Unrecht getan und behält für alle Zeit ihr gegenüber Schuld; sie hält ihn zwar nicht für einen Schurken, aber hält es für wahrscheinlich, daß er sie verließ, um dem Beruf zu folgen, der in seinen ausgezeichneten Fähigkeiten begründet war, und das hat sie ihm fromm vergeben wollen. Sie ist aber in sein Gottesverhältnis auf eine solche Weise verflochten, daß er auch um seiner selbst willen versuchen muß, sein Unrecht wieder gut zu machen. Ebenso steht es in Verbindung mit seiner ganzen Lebensanschauung; tritt er nicht als strenger Richter der Christenheit auf, dann will er auch in dem Verhältnis zu Regine Milde anwenden[1]).

Er entschließt sich also, einen Brief an sie zu schreiben; wir haben mehrere Entwürfe, in denen er durchblicken läßt, welch eine große Bedeutung sie für seine Entwicklung und Veredelung gehabt hat[2]); schließlich aber schickt er ihr einen weit ernsthafteren Brief, zusammen mit „dem Oberpriester, dem Zöllner und der Sünderin", wovon die Vorrede an die von 1843 erinnert. Er schließt alles dies in einen Brief an ihren Mann ein, da aus seinem Gedanken natürlich nichts werden kann, es sei denn, daß Schlegel es wolle, ihr diese Freude gleichsam schenken wolle[3]). Dies geschah am 19. November 1849. Ein paar Tage darauf erhielt er den Brief uneröffnet zurück mit „einem moralisierenden Indignations-Schreiben von seiner Hochwohlgeboren". Darauf steht im Tagebuch unterstrichen:

> Und niemals habe ich mich, was diese Sache betrifft, so leicht und froh und frei gefühlt, so ganz wieder ich selbst, als nach diesem aufopfernden Schritt; denn nun verstehe ich, daß ich Gottes Einwilligung dazu hatte, sie fahren zu lassen und mich selbst zu schonen, nur ihre letzte Bitte erfüllend: „sich ihrer hin und wieder zu erinnern", und so sie für die Geschichte und die Ewigkeit zu bewahren.

Im Gegensatz zu P. A. Heiberg muß ich sagen, daß nur wenige Dinge in Kierkegaards Leben einen so tiefen Eindruck auf mich machen wie dies, gerade weil ich verstehe, daß er diesen Schritt unternahm, weil er mußte. Es war eine alte Schuld, die ihn peinigte; er mußte sich mit seinem Bruder aussöhnen[4]). Schlegels Abweisung aber ist auch leicht zu verstehen, und sie ist kein Verstoß gegen die Rücksichtnahme und das Verständnis, das dazu erforderlich war, die zu heiraten, mit der Kierkegaard gebrochen hatte. Es ist deutlich zu merken, daß der Schritt schwer und demütigend für Kierkegaard gewesen ist, und die zuletzt zitierten Worte atmen eine Freude, die nur der haben kann, der die Pflicht, sich zu versöhnen, erfüllt hat und Gottes Wort darauf hat, daß er nun nichts mehr tun kann. Im Tagebuche gibt es eine

[1]) X3 A 265. [2]) s. S. 118.
[3]) R. Meyer: Forlovelsen 113–133, X2 A 210, 83, X3 A 769, Heiberg 288
[4]) X2 A 18.

Stelle, an der er sich denkt, daß von ihrer Seite aus eine Annäherung geschehen könne; in dem Falle würde er gleich fragen, ob sie Schlegels Einwilligung dazu hätte[1]). Das, was er außerdem für sie tun konnte, war, ihr einen Namen an seiner Seite[2]) in der Geschichte zu sichern. Deshalb erhielten 1851 die „zwei Reden beim heiligen Abendmahl am Freitag", am Schluß von 1849 geschrieben, die Dedikation[3]):

Einem (einer) Ungenannten, dessen (deren) Name einmal genannt werden wird,

wird mit dieser kleinen Schrift die ganze Schriftstellertätigkeit gewidmet, wie sie es ja von Anfang an gewesen ist.

Es kann kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß Schlegels Zurückweisung eines Schrittes, der für Kierkegaard eine entschlossene Tat der Milde war, und ein Versuch, ein Freundschaftsverhältnis anzubahnen mit den beiden Menschen, die doch am stärksten in sein Leben eingegriffen hatten, dazu beigetragen hat, ihn einsam zu machen und das Bittere und Weltenferne in seinem Gemüt zu vertiefen. Und es wurde nicht besser dadurch, daß die Beiden öfter zusammentrafen, und er sich beständig wiederholen mußte, daß sie vollständig fremd für einander waren. Wenn er später auf diesen Versuch zurücksah, dann kam es ihm so vor, als ob sich etwas Weiches in sein Gemüt hätte schleichen wollen, daß Gott ihn aber davon befreit hatte.

Das Verhältnis zu Rasmus Nielsen und Martensen.

In der Zeit, die dem Entschluß folgte, „die Krankheit zum Tode" herauszugeben, beschäftigte Kierkegaards Geist sich viel mit dem Verhältnis zu Rasmus Nielsen. Wir haben bereits erzählt, wie eine kurze Zeit hindurch eine Schwierigkeit in das Verhältnis kam; als aber Kierkegaard sich einmal mit ihm eingelassen hatte, setzte er die Gespräche, die jeden Donnerstag während der Spaziergänge stattfanden, mit ihm fort. Er teilte Rasmus Nielsen niemals etwas betreffs seiner eignen Meinung, was er (Nielsen) etwa tun solle, mit; er wollte ihm seine Selbständigkeit nicht nehmen, dadurch daß er direkte Ratschläge gab. Kierkegaard folgte mit gespannter Aufmerksamkeit, welche Entwicklung es nun nehmen würde. Dann kam im Mai 1849 Nielsens großes Werk „Der Glaube an das Evangelium und das moderne Bewußtsein" heraus. Für Kierkegaard war es eine große Enttäuschung[4]).

[1]) X3 A 772. [2]) X2 A 3 u. f.

[3]) XII 265. Das Dänische kann sowohl männlich wie weiblich aufgefaßt werden, was bei wörtlicher Verdeutschung nur durch die oben angewandte doppelte Übersetzung ausgedrückt werden kann. Frei etwa: „Einer ungenannten Persönlichkeit, deren Name einmal genannt werden wird."

[4]) X1 A 343, 349, 414, 674.

Rasmus Nielsen hatte gerade das nicht getan, was er mit absoluter Aufrichtigkeit hätte tun müssen[1]): erklären, daß Kierkegaards Schriften ihn überzeugt hatten, und daß er dann sich selbst dazu geweiht hatte, der Sache zu dienen. Hätte er das getan, dann hätte Kierkegaard sehen können, ob er verstehe, auf die rechte Art und Weise mitzuteilen; nun aber hat er ein großes, selbständiges Buch geschrieben, in dem er sowohl Kierkegaards Schriften wie auch die mündlichen Unterredungen mit ihm benützt, beinahe ohne jede Quellenangabe[2]), und der Sache selbst hat er einen schlechten Dienst erwiesen, indem er durch ein breites Argumentieren auf eine überlegene quasiwissenschaftliche Art und Weise nur dazu gelangt, Dänemarks Geistliche mit einem neuen Hilfsmittel für ihre apologetische Wissenschaft zu versehen. Er hat die Frage nicht auf das Grundsätzliche gestellt. Beim Lesen dieses Buches erwacht in Kierkegaard der Verdacht, daß Nielsen ihn im Grunde gewiß nur darum gesucht habe[3]), um eine Stütze gegen Martensen in ihm zu finden. In der Wirklichkeit des Lebens versteht Nielsen nämlich ganz und garnichts von der Ungleichartigkeit mit der Welt oder davon, daß man durch Leiden siegt. Wenn aber Kierkegaard hierauf anspielte, dann sagte Rasmus Nielsen etwas in der Richtung, daß das Eigentliche das nächste Mal käme, und Kierkegaard fühlte sich religiös verpflichtet, mit ihm auszuhalten[4]).

Dann kam im Juli 1849 Martensens Dogmatik heraus. Wir, die wir jetzt leben, können uns kaum einen Begriff davon machen, mit welcher Erwartung dies Buch aufgenommen wurde. Kierkegaard setzte sich gleich hin, um es zu studieren, und die Tagebücher sind voll von kritischen Bemerkungen. Im Laufe eines Jahres waren mehrere verschiedene kritische Angriffe auf ihre grundsätzliche Haltung geschrieben worden, nämlich die zwei Schriften, die hauptsächlich von kierkegaardischen Gedanken beeinflußt waren: Rasmus Nielsens „Magister Sören Kierkegaards ‚Johannes Climacus' und Dr. H. Martensens ‚Christliche Dogmatik'. Eine untersuchende Besprechung", und Magister P. M. Stillings „Von der vermeintlichen Versöhnung zwischen Glauben und Wissen, mit besonderem Hinblick auf Professor Martensens ‚Christliche Dogmatik'. Eine kritisch-polemische Abhandlung"[5]). Außerdem Jens Paludan-Müllers „Über die christliche Dogmatik Dr. Martensens". Martensens Antwort kommt 1850 in der kleinen Schrift „Dogmatische Erklärungen", die aber im Wesentlichen nur auf Rasmus Nielsen und Paludan-Müller Bezug nimmt.

Leider können wir nur auf die wesentlichen Momente in diesem

[1]) X2 A 266, 580. [2]) E. P. VI 590 u. f., X3 A 133.
[3]) X2 A 33 u. f., 410, X3 A 198. [4]) X3 A 133, 291, 3.
[5]) X2 A 290, 303, 385, 525, X3 A 4, früher siehe S. 77 f., 265.

Streit hinweisen, der im 19. Jahrhundert ohne Vergleich der wichtigste in Dänemark über die dogmatische Prinzipienfrage war. Alle drei Streitschriften sind sich darüber einig, daß Martensen die grundsätzlichen Fragen nicht in einer für den Gedanken befriedigenden Art gelöst hat. Paludan-Müller erklärt diesen Mangel aus der Begrenzung von Martensens Veranlagung; seine Art des Denkens ist im Wesentlichen ein Denken der Phantasie; er hat keinen Sinn und keine Fähigkeiten für die Rechenschaftsablegung auf dem abstrakten Wege des Gedankens. Stilling, dessen Schrift meiner Meinung nach die klarste ist, den Martensen aber mit einer Handbewegung abfertigt, beschuldigt Martensen, daß er die Gegensätze vermittelt, ohne die Gegensätze in all ihrer Schärfe zugespitzt zu haben. Diese beiden Angriffe sehe ich für wesentlich richtig an. In ihnen liegt auch die Erklärung dafür, daß es Martensens Dogmatik nicht gelang, der Kirche den Schutz zu bieten, den man hätte wünschen mögen gegen die in den siebziger Jahren hervorbrechenden Angriffe. Martensen selbst macht geltend, daß seine Angreifer dadurch, daß sie sich ausschließlich an die grundsätzlichen Erwägungen gehalten haben, ihm Unrecht getan haben; er hat immer gefunden, daß etwas Unfruchtbares und Unbefriedigendes in diesen dogmatischen Voruntersuchungen liege; er wollte gerade nicht, daß sie zuviel Raum einnehmen sollten; das Wesentliche war ihre Anwendung in den konkreten Fragen der Dogmatik. Der Gegensatz zwischen Kierkegaard und Martensen wird durch diese Äußerungen vollkommen klar. Während Kierkegaard sein ganzes Interesse den Fragen der Erkenntnistheorie zugewandt hat und annimmt, daß Alles durch sie bewegt wird, haben diese für Martensen mit seiner eigentümlichen Begabung kein besonderes Interesse. Das, was er davon sagt, sagt er mehr mit der konkreten Anwendung als Ziel, als aus dem Drange der vollständigen Klarheit der Gedanken heraus. Kierkegaard, der Folgerichtigkeit so außerordentlich hoch einschätzt, drückt das Gefühl dieses Mangels in der Martensenschen Dogmatik folgendermaßen aus: „In der ganzen Martensenschen Dogmatik ist ... kein einziger Satz, der ein ehrliches Ja oder Nein ist." „Er ist eine Zusammensetzung aus Unwahrheit und Unbedeutendheit, durch die nur Schaden angerichtet werden kann, da er ein gut Teil studiert hat und eine – traurig benützte – streng religiöse Erziehung besitzt[1])."

Untersucht man nun Kierkegaards Einwände näher, dann sieht man, daß Kierkegaard mit seinen Adjutanten, Rasmus Nielsen und Stilling, einig darin ist, daß Martensen keine gründliche Klarlegung des Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen, Autorität und Wissenschaft gegeben hat, und daß daher seine Auseinandersetzung des Ver-

[1]) X_1 A 566, 622, X_2 A 495, 431.

hältnisses in keiner Weise Genüge leistet[1]). Und dies erscheint ihm um so merkwürdiger, als er ja diese Frage das Beherrschende hat sein lassen in allem, das seine Pseudonyme geschrieben haben. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Kierkegaard sich im höchsten Grade darüber gekränkt gefühlt hat, daß seine Arbeit nicht einmal soviel bedeutete, daß Martensen in seiner Dogmatik darüber etwas Ernstes zu sagen hatte. Es war eine wegwerfende Wichtigtuerei, zu der Martensen allzu klein war[2]). Im Vorwort zur Dogmatik sagt Martensen, daß er die Überzeugung dessen, daß ein zusammenhängendes, theologisches Denken sowohl möglich als notwendig ist, nicht aufgeben will. Er weiß sehr gut, daß der Glaube das Einzige ist, das nottut.

Wenn es sich aber in den letzten Jahren als eine Art Dogma herausbildet, daß *der* Gläubige überhaupt kein Interesse daran haben kann, eine zusammenhängende Erkenntnis dessen zu suchen, das ihm das Höchste ist; daß *der* Gläubige sich auf keine Spekulation über die christlichen Wahrheiten will einlassen können, weil jede Spekulation nur komisch ist, das heißt: weltlich und heidnisch; daß *der* Gläubige den Begriff der Glaubenswissenschaft als einen Selbstwiderspruch, der das echte Christentum aufhebt, ansehen muß usw.: dann gestehe ich ein, daß solche Sätze, selbst wenn ich sie mit dem Paradoxon des Geistreichen zu hören oder zu sehen bekommen habe, für mich so wenig Überzeugendes haben, daß ich darin nur ein großes Mißverständnis sehen kann, oder eine neue, oder richtiger gesagt, eine alte Irreführung. Soviel habe ich daraus lernen können: daß geradeso, wie es eine Zeit gab, in der wir nicht Wenige unter uns hatten, die allzu früh im Wissen absolut geworden waren, so fehlt es nun wiederum an solchen nicht, die allzu früh absolut im Glauben geworden sind ...

Später spricht er sich darüber aus, daß diese Sätze in „einer unverantwortlichen Weise dazu gebraucht werden, als allgemeingültig das zu stempeln, was nur individuell ist, nur eine Eigenart für bestimmte Gläubige ist, für die es vielleicht psychologische Gültigkeit haben kann".

Dies ist das Einzige, das die Dogmatik von der Gedankenarbeit der kierkegaardischen Pseudonyme enthält. Ebensowenig behandelt Martensen Kierkegaard in den „Dogmatischen Erklärungen". Er hatte nämlich nie gedacht, daß diese Schriften die Absicht hatten, eine Reform der Dogmatik zu begründen. Aus der geringen Kenntnis, die er von ihnen hat, hat er eher den Eindruck bekommen, daß sie den Einzelnen in das persönliche Lebensproblem einführen wollen[3]).

Indessen lege ich absolut kein Gewicht auf meine Auffassung der Pseudonyme; denn meine Kenntnis dieser weitläufigen Literatur ist, wie gesagt, nur sehr gering und bruchstückhaft, was unter Anderm auch darin begründet ist, daß ich sowohl durch den Verlauf meiner Studien, als auch durch meine individuelle Geistesrichtung weniger empfänglich für eine experimentelle Darstellung der höchsten Wahrheiten bin und die Belehrung über diese Wahrheiten hauptsächlich bei solchen Schriftstellern suche, die die einfache Mitteilungsart anwenden. Zum Glück hat

[1]) X_1 A 578, 606, 604, 679.
[2]) X_2 A 118, X_3 A 74, 95, 567; E. P. VII 383 u. f.
[3]) D. O. 12 u. f.

sich ja auch das Christentum nicht der experimentellen, sondern der einfachen Mitteilungsweise bedient, mit der es von altersher dem Drang der Menschheit entgegengekommen ist. – Ich betrachte also jene Schriften im vorliegenden Zusammenhang als mich absolut nicht angehend.

Dagegen hat Rasmus Nielsen die Sätze Kierkegaards als einfache Mitteilungsweise als grundlegende Theorien für eine neue Dogmatik angewandt, und deshalb hält Martensen sich an ihn. Rasmus Nielsen hat in dieser Schrift das nachgeholt, was er in seinem ersten großen Werk unterlassen hatte, in dem er ganz einfach ausspricht, daß er sich den Pseudonymen angeschlossen hat; er führt eine Menge Bruchstücke, namentlich aus der „Abschließenden Nachschrift" an und schließt daran einige dozierende Reflexionen. Dadurch gibt er Martensen Gelegenheit, seine Ansicht über das Paradox zu äußern, und das existentielle Denken und die andren Begriffe, die Rasmus Nielsen gegen ihn angewandt hatte.

Im Übrigen sind es nicht die einzelnen Punkte der Lehre, die Kierkegaard in den Tagebüchern angreift, sondern Martensens Verhältnis zur „Christenheit". In einer Zeit, da der Seufzer Christi, daß er bei seiner Wiederkehr vielleicht keinen Glauben auf der Erde finden kann, sich der Erfüllung nähert, hat Martensen Zeit, ein System auszuarbeiten; ja man kann bei Martensen selbst lesen, daß das Innerste der allermeisten Menschen Politik ist, und dann ist man doch wohl kein Christ; wenn Martensen doziert, weiß er dies, daß nur eine kleine Schar Christen sind, und er warnt selbst davor, Unwürdigen die Taufe zu erteilen; er setzt dies Wissen aber nicht in die Tat um; er hält darauf, die Taufe trotzdem Allen zu erteilen; Alles bei Martensen ist nämlich Ruhe; er *sagt*, daß das Christentum, wenn es in Wahrheit verkündet wird, auf Widerstand trifft; er ahnt aber nicht, daß solche Worte eine Satire über seine eigne Stellung in der menschlichen Gesellschaft sind. Es ist Martensen gewiß nie eingefallen, daran zu zweifeln, daß er selber Christ sei[1]). Der Gegensatz zwischen Martensen und Kierkegaard besteht nicht in einem wissenschaftlichen Streit über Gedankenbestimmungen, wozu die Meinung Rasmus Nielsens sich neigt; sondern es ist diese dummstolze, überlegene Ruhe bei Martensen, die Kierkegaards Leben und Wirksamkeit ignoriert, weil das Ganze nur zur Erweckung und Verinnerlichung da ist. Gerade! Martensen ist unverbesserlicher Dozent; aber gerade in einer Zeit, in der alle subjektive Innerlichkeit verloren gegangen ist, darf man nicht objektiv dozieren. Von dieser Zeit an wird „der Professor", der das Leiden der Wahrheitszeugen in objektiver Ruhe als Gegenstand seiner Fachwissenschaft hat, eine ständige Erscheinung in Kierkegaards Tagebüchern[2]). Kierke-

[1]) X1 A 553 u. f., 558, 582, 612, 620, 616, E. P. VI 612, X3 A 206.
[2]) X2 A 431, X3 A 347, 122, 186, X1 A 601.

gaard hatte ja bereits in der „Einübung im Christentum" mit der Verkündigung des Gekreuzigten als Vorbild seinen Einspruch gegen die beruhigte bestehende Christenheit und den Einspruch gegen den Friedensschluß zwischen Glauben und Wissen zusammengeschmolzen. Diese Schrift lag noch nicht herausgegeben vor. Alles aber, was Kierkegaard geschrieben hatte, war in Wirklichkeit die Einleitung dazu, und Martensen wußte gut, daß alles dies insonderheit auf ihn zielte, und daß es seine ganze beruhigende Vermittlung zwischen Glauben und Wissen unmöglich machen sollte, und doch hatte er es keiner zusammenhängenden Behandlung gewürdigt. Kierkegaard sagt an einer Stelle[1]), daß „ein Zorn, eine Indignation in meiner Seele sind, die machten, daß es mir gut tat, als Martensen ausgerufen wurde als der tiefe Genius, der ernsthafte Christ, der der Wissenschaft und dem Christentum im Norden zur Wiedergeburt verhalf, während ich ein flüchtiger Vogel war, ein heller Kopf usw.".

Diese Worte, die gesättigt sind mit überlegenem Zorn und überlegener Ironie, erhalten erst ihre richtige Beleuchtung, wenn man erfährt, daß die schwedische Schriftstellerin Frederika Bremer in Dänemark gewesen war und Material zu einer kleinen Schrift über Dänemark gesammelt hatte; sie hatte auch Kierkegaard gebeten, zu ihr zu kommen, um sie zu besuchen, damit sie ihn kennen lernen könnte, hatte aber eine glatte Ablehnung erhalten. In ihrer Schrift erschien dann eine Lobrede über Martensen als den großen spekulativen Genius, der der Wissenschaft im Norden zur Wiedergeburt verhalf; Kierkegaard dagegen wird als ein einsamer, unzugänglicher Sonderling geschildert, der alle seine tiefen, wunderbaren Gedanken sich um das Eine, das Menschenherz, sammeln läßt und ein nicht kleines Publikum gewonnen hat, besonders von Frauen, denen die Philosophie des Herzens natürlich am nächsten liegt; Kierkegaard vermutet, daß dies Letzte durch Martensen inspiriert worden ist, mit dem Frederika Bremer viel zusammen gewesen ist[2]).

Gewissermaßen war Rasmus Nielsen ja nun mit offenem Visier als Kierkegaards Schildträger aufgetreten; Kierkegaard aber war alles andre als zufrieden mit ihm; er hatte, anstatt an Kierkegaards Seite aufzutreten, die Sache gerade in das Dozieren hinübergelenkt, das den Gegensatz zu einem Streit um die Lehre machte, und namentlich vermutete Kierkegaard, daß er ihn gegen Martensen hatte benützen wollen, der ihm im Wege stand, mit dem er aber weit mehr als mit Kierkegaard in Übereinstimmung war[3]). Trotzdem hielt Kierkegaard mit ihm aus, in der Hoffnung, daß es doch glücken würde, ihm beizubringen,

[1]) X_3 A 289. [2]) E. P. VI 611, 622 u. f., X_1 A 658, X_2 A 25, 155.
[3]) X_1 A 636, 674, X_2 A 266, 33 u. f., doch E. P. VII 375, X_2 A 532, 580.

daß seine Sache die Sache des Lebens war; als ihm aber Kierkegaard bei einem der Donnerstagsspaziergänge seine Meinung über die beiden Schriften gesagt hatte, fühlte sich Rasmus Nielsen beleidigt, und es kam zu einem Bruche, der nie wieder geheilt worden ist[1]). Obzwar das nicht Kierkegaards Absicht gewesen war, fühlte er es doch wie eine Befreiung; er hatte sich religiös dazu verpflichtet gefühlt, mit Rasmus Nielsen auszuhalten, weil er ihn in sein Gottesverhältnis mit hineingenommen hatte; nun aber war er seiner Verpflichtung enthoben. Er hatte viel unter diesem Verhältnis, zu dem seine Einspännernatur sich nicht eignete, gelitten.

Auf die andren Episoden dieses Streites, der die ganze Kirche in Bewegung setzte, werden wir nicht eingehen; Kierkegaards Bruder sowohl, der nun einer der bedeutendsten Männer unter den Grundtvigianern war, als auch Magnus Eirikson traten auf[2]). Der Gegensatz zwischen den beiden Brüdern wurde noch größer, als er schon war, als Peter Christian Kierkegaard bei einem Konvent einen Vortrag gehalten hatte, der versuchte, Sonne und Regen zwischen Martensen und dem Bruder gleichmäßig zu verteilen, und Letzteren in diesem Zusammenhang die Ekstase repräsentieren ließ.

Die Nachfolge und die Gnade im Verhältnis zu der Ansuchung um ein Amt.

Bei diesen Kämpfen wird Kierkegaards Verhältnis zu der bestehenden Kirche immer polemischer. Darum rückt ihm auch die Frage, wie er sein Verhältnis zu dieser Kirche gestalten soll, immer näher. Seine Seele wird durch Zweifel zerrissen, inwieweit er überhaupt um ein Amt, besonders eine Stellung am Predigerseminar, ansuchen dürfte. Wenn man die Tagebücher aus den Jahren 1850 bis 1852 liest, dann erhält man leicht den Eindruck, daß sie voll von wohl durchdachten Angriffen auf die bestehende Kirche und ihre Geistlichen sind; aber hier hat P. A. Heiberg mit feinem Spürsinn nachgewiesen, daß diese scharfen Worte in Wirklichkeit Gedanken enthalten, durch die er sich selbst anspornt, den Sprung zu wagen in eine Zukunft, in der er mit seiner zarten Gesundheit ganz ohne jegliche Subsistenzmittel dastehen würde, da ja sein Vermögen verbraucht sein würde, und er kein Amt haben würde, das ihn ernähren könnte. Die Erwägung dieser Frage geht mehr im Verborgenen vor sich als die früheren Reflexionskrisen, und da die Tagebücher aus dieser Zeit in der zweiten Ausgabe noch nicht herausgegeben sind, ist es nicht so leicht, Klarheit über den Verlauf dieser

[1]) X_3 A 3, 7, 12, 133, 701, E. P. VII 380ff., VIII 127, 192, 443.

[2]) E. P. VI 616, X_2 A 256, 273, 286, 306. – E. P. VI 579 (X_6 B 128), VII 366ff. (X_6 B 68ff.).

Krise zu gewinnen. Aber soviel ist klar, daß er unbeschreiblich litt unter der doppelten Aufgabe: der gefesselte Prometheus zu sein und gleichzeitig der Adler, der seine Leber zerhackte.

Die Überlegungen im Jahre 1849 hatten damit geendet, daß er selbst der Dichter war, der das Ideal in der Nachfolge gedichtet hatte, in der Erkenntnis dessen aber, daß er ihm nicht gleich kam, das Pseudonym Anticlimacus das Ideal darstellen ließ und sich selbst als den Strebenden bezeichnete; dieses Streben fand dann wiederum seinen Ruhepunkt in der Gnade, die die Beichtreden verkündigten; seinen Unterschied vom Ideal wollte er dadurch bezeichnen, daß er ein Amt suchte[1]). Indessen zeigt es sich bald, daß sein Geist in dieser letzten Entscheidung keine Ruhe finden kann.

Erstens hatte er Sokrates in Erinnerung; er nahm keine Bezahlung; denn wenn er wirklich im Stande war, die Menschen besser zu machen, dann würden sie ihm seine Tätigkeit schon vergelten, und wenn er dazu nicht im Stande war, dann verdiente er nichts für seine Tätigkeit. Analog dazu würde nichts dagegen einzuwenden sein, daß ein Geistlicher seinen Lohn freiwillig von den wirklichen Christen erhielte, ohne das Dazwischentreten des Staates[2]).

Zweitens ist er sich längst darüber im Reinen[3]), daß, falls man Glauben hätte, es das Höchste wäre, unbekümmert aus Gottes Fürsorge zu leben, wie es „das Vorbild" getan hatte. Das Neue Testament spricht ja auch so deutlich darüber, Allem zu entsagen, daß nur Auslegungskunst den Sinn verwirren kann[4]). Freilich können die Geistlichen nicht von nichts leben; aber frage das Armenwesen, wessen ein Mensch bedarf, und laß sie dann in der äußersten Ärmlichkeit und unverheiratet leben[5]). Es kann nichts nützen, sich auf Paulus zu berufen; denn wohl behauptete er, daß eine Arbeit ihres Lohnes wert ist; aber sein Leben zeigte das Entgegengesetzte, indem er freiwillig darauf verzichtete, und es ist das Leben, das Zeugnis ablegt[6]). Armut gibt außerdem auch die einzigste schickliche Voraussetzung, den Armen predigen zu können, die Christi Herzen am nächsten standen, die aber nun aus der menschlichen Gemeinschaft verstoßen sind[7]).

Nun wohl, er muß also zukünftig in Armut leben, asketisch; er muß sich dann die Reisen und Ausfahrten und allen andren Luxus abgewöhnen[8]). Bislang hatte er es mit gutem Gewissen aus Gottes Hand entgegengenommen als eine für ihn mit seiner schwachen Ge-

[1]) X2 A 171, X4 A 560, X2 A 544, X3 A 190.
[2]) X2 A 240, X3 A 173, 136, 34. [3]) s. S. 421.
[4]) X3 A 34, E. P. VIII 285, 323. [5]) X2 A 146, 181. [6]) E. P. VIII 198.
[7]) E. P. VIII 191, X4 A 572, vgl. X3 A 48, 129.
[8]) X2 A 241, X1 A 510 a. E., X3 A 542 u. f., X4 A 116, E. P. VIII 88.

sundheit und seiner anstrengenden Tätigkeit[1]) notwendige Zerstreuung, und er hatte eine instinktmäßige Angst vor kleinlicher Rechnerei dem Luxus gegenüber gehabt; etwas ganz Anderes aber wie Askese als „situationslose Versagung" war es, wenn die Armut für die eigne Idee Bedeutung erhielt, um sich fern von der Weltlichkeit im Vorhof der Kirche aufzuhalten, um die Wahrheit rücksichtslos zu verkündigen[2]). Diesem Gedankengang entspringt sein Unwille gegen die verheirateten Geistlichen: jeden Mangel an Selbstverleugnung entschuldigen sie mit der Rücksicht auf Frau und Kinder[3]). Diese mehr nach außen gerichtete Betrachtung wird wieder von zentralen, ethischen Überlegungen getragen. Namentlich muß eine schickliche Trennung herbeigeführt werden zwischen dem endlichen Ziel und dem, das sich in den Dienst des Unendlichen, des Unbedingten stellt. Erhalte ich einen zeitlichen Lohn, dann ist es nicht um des Reiches Gottes willen, sondern um meiner selbst willen, und das muß klar sein; sonst schleicht sich jede Art von Heuchelei ein[4]). Diese scharfe Trennung zwischen dem Zeitlichen und dem Ewigen streitet eigentlich gegen die Formel, sich in derselben Handlung absolut zum Absoluten und relativ zum Relativen zu verhalten. Offenbar ist sein Lebensideal asketischer geworden. Das Familienleben gehört bei ihm nicht wie bei Luther mit zum Reiche Gottes. Der tiefste Grund zu dieser Verschiebung des Lebensideals liegt vielleicht in dem tiefgehenden Losreißen vom Zeitlichen, von dem der Osterdurchbruch 1848 begleitet wurde; man konnte nicht jung genug sein, um sich erotisch zu verlieben. Sicher spielt aber auch sein tiefer Unwille gegen das gesamte politische Leben seit 1848 mit.

Hat man nun das Ideal gesehen, dann ist das Einzige, das die Ethik sanktionieren wird, daß man ihm ganz „nüchtern" folgt[5]). Wieder und wieder versucht er es, sich zu dem entscheidenden Entschluß anzufeuern, indem er sich selbst sagt, daß es eine absolute Bedingung ist, damit Gott Einen anfassen kann, daß man nicht irgendwo verankert liegt, sondern sich durch eine entscheidende Handlung in eine Situation hinauswagt; denn „Geist ist, welche Macht die Erkenntnis eines Menschen über ihn hat"[6]). Indessen hat Kierkegaard 2½ Jahre hindurch gerade keinen endgültigen Entschluß fassen können; während dieser ganzen Zeit suchte er aber doch kein Amt, sondern hielt sich in suspenso, wartend, damit es nur nicht so kommen sollte, daß er, wenn Gottes

---

[1]) X3 A 177, 188 f., 343.

[2]) X3 A 188 f., 306 f., E. P. VIII 300, X2 A 181, E. P. VIII 135, X1 A 510, X3 A 542 ff., X4 A 116, E. P. VIII 88.

[3]) X3 A 469, 502. [4]) X2 A 98, 425, 510, 542, 553.

[5]) X2 A 178, E. P. VIII 220, X3 A 747, 763.

[6]) X2 A 284, 396, X3 A 736, 169, 383, 470, E. P. VIII 156.

Hilfe kam, feige seine Sache im Stich gelassen hatte, sodaß das Werk, das auf ihn wartete, nicht ausgeführt werden konnte; die Leibesfrucht war getötet[1]). Er hielt sich selber vor, daß es in Gottes Haushalt nichts gebe, das „kann nicht" heiße[2]). In verborgener Innerlichkeit zu wollen, sei die reine Sophisterei; ein wirkliches Entsagen sei das Einzige, das Gott brauchte[3]).

Von diesem einfältigen Gedankengang versuchten die verschlagenen Angriffe der Reflexion ihn nun hinwegzulocken, indem sie ihm einbilden wollten, daß das Außerordentliche nicht für Alle sei und daß das Freiwillige nicht von Allen gefordert werde. Darum mußten diese beiden Behauptungen an das Tageslicht.

Was das Außerordentliche anbelangt, gibt es einiges Schwanken; die Schriften, die die Christenheit verurteilen, sind ja doch besonders für Geistliche[4]). Und in einer Aufzeichnung „Die Korrektive" schildert er, wie die Weltlenkung zu sich selbst sagt: hier könnte ein wenig Kanehl gut sein, hier muß ein Mensch geopfert werden, er muß gebraucht werden, um dem Übrigen einen bestimmten Geschmack zu geben[5]). Doch ist es eine unselige Verirrung, wenn das Korrektiv sich zum Normativ für Andre macht. So etwas ist herausgeschrieben aus der tiefen Sympathie Kierkegaards für den gemeinen Mann. Im Augenblick aber ist es wichtiger, alle Spitzbubenstreiche, die die Entscheidung auf diesem Wege verhindern können, zu arrestieren; deshalb wird einmal ums andre dekretiert, daß das Außerordentliche die Norm für Alle ist; der Unterschied: das Außerordentliche und das Gewöhnliche haben nichts mit der ethischen Forderung zu tun; sie ist für Alle gleich; das Außerordentliche geht nur das besondere Gottesverhältnis etwas an[6]).

Ganz dem gleichen Schwanken begegnen wir im Hinblick auf das Freiwillige. Plötzlich kann eine Erinnerung hervorbrechen, daß das ganze Ideal aus Erwägungen über den durch Offenbarung Berufenen hervorgegangen ist, und dann entdeckt Kierkegaard, daß das Freiwillige zusammengehört mit dem durch Offenbarung Berufenwerden und mit einem unmittelbaren Gottesverhältnis[7]); das Vorherrschende aber ist, daß das Freiwillige das ist, was Gott von Allen fordert; denn keine Zwangsschule bereitet zur Ewigkeit vor; das Freiwillige ist die wahre Selbstverleugnung, die ihre Heimat im Evangelium hat; es ist viel

[1]) X_2 A 636, X_3 A 41, 781, 789, vgl. X_4 A 116.
[2]) E. P. VIII 245, X_3 A 104, 246, E. P. VIII 248.
[3]) X_3 A 189, 344, 390, E. P. VIII 69. [4]) s. S. 407, X_3 A 527. 607.
[5]) E. P. VIII 217.
[6]) X_4 A 340, E. P. VIII 119, 189, 199, 241, doch über das Korrektiv E. P. VIII 217, über die Geistlichen X_3 A 527, 607, 364, 781.
[7]) X_3 A 617.

Anstrengung und viel Anfechtung darin verborgen, weil man nicht wissen kann, ob man sich nicht zu weit hinaus wagt[1]).

Doch noch tiefer zergliedernd liegen die Reflexionen, die die Absicht haben, alle die verschlagenen Angriffe anzuhalten. Denn das ist ja klar, daß eine verkehrte Auffassung der Gnade das nüchterne Verständnis verderben kann, daß das wahre Verhältnis in diesem Einfältigen bestehe: es zu tun. Durch das Suchen eines Amtes bezeichnen, daß man selbst das Ideal nicht erreichen kann, und so seinen eignen Abfall zu sanktionieren! — ja, dazu ist nicht der Spürsinn eines Kierkegaard nötig, um zu entdecken, daß dies der schändlichste Spitzbubenstreich ist. Und doch geht gerade um diesen Punkt der Kampf am heißesten; ja, später bietet er der Kirche und Mynster einen Vergleich zu Bedingungen an, über die er selbst hinausgekommen ist. In Wirklichkeit finden sich in den Tagebüchern zwei verschiedene Gedankengänge, und die müssen so aufgefaßt werden, daß seine eigne Lebensauffassung zentral eine Entwicklung von dem einen zum andern ist.

Es steht für beide Gedankengänge fest, daß die Gnade ohne Grenzen für den Strebenden ist, und zwar in doppelter Bedeutung. Erstens vergibt die Gnade die ganze Vergangenheit; Kierkegaard nennt das „die Gnade an zweiter Stelle"; es ist aber genau so klar, daß auch „Gnade an erster Stelle notwendig" ist, d. h. Gnade in Bezug auf die Zukunft; denn sobald ich wieder handle, steht jede Handlung weit unter dem Ideal; ich bedarf also der Gnade in Bezug auf den Gebrauch, den ich von der Gnade mache[2]). Wenn nun Kierkegaard daran denkt, seinen eignen Abstand vom Ideal dadurch zu bestätigen, daß er ein Amt sucht, dann wird das Verhältnis zwischen der Nachfolge und der Gnade tatsächlich so gedacht, daß man, wenn man *redlich* zu Gott kommt und sich allen Faselns enthält, daß falls man wüßte, daß es verlangt würde, dann ... ja, dann gibt Gott kraft der Gnade — einen Abschlag; dieser Gedankengang ist es, den wir während des Weltkriegs unter dem Namen eines geistigen Moratoriums getroffen haben. Solange diese Gedanken herrschen, kann man sich damit begnügen, einzuräumen, daß die Forderung der Armut das Ideal sein würde, man könne es aber nicht erfüllen[3]). Die Gnade hat mithin die Bedeutung, „in Bezug auf die äußerste Anstrengung zu schonen". Die Nachfolge soll für Alle gepredigt werden; dann muß Jeder, wenn auch auf eigne Verantwortung, Gott um den Abschlag der Gnade bitten[4]). Kierkegaard entdeckt jedoch, daß hier die Gefahr des Einzuges aller Spitzbubenstreiche droht; die Gnade wird das beständige Streben töten und der Energie des Lebens Ein-

[1]) X2 A 159, X3 A 43, 324, X4 A 266, E. P. VIII 85, X4 A 256.
[2]) X3 A 784, E. P. VIII 272. [3]) E. P. VI 604, VIII 162, 218.
[4]) X4 A 446, E. P. VIII 280.

halt gebieten[1]); sie wird von dem geforderten Wagnis dispensieren. Das Wahre ist gerade, daß die Gnade die Forderungen verschärft; sie erwartet die Freiwilligkeit des Herzens; sie stellt keine Forderungen; aber gerade darum kommt es mit dem Freiwilligen zum Vorschein, was das Herz enthält. Die Gnade oder die freiwillige Anwendung der Gnade ist das Urteil[2]). Soll das Ergebnis „die unendliche Demut und die Gnade und dann ein Streben der Dankbarkeit" werden, dann muß die Gnade von wahren Nachfolgern verkündet werden; dann sichert die Verkündigung ihres Lebens gegen den Mißbrauch der Gnade, die ihr Mund verkündet[3]). So erhält man durch die Gnade den vollen Freimut, ohne daß sie von der Forderung etwas abschlägt.

So sind alle listigen Anläufe gegen den Gedanken der Armut überwunden, und das Leben wird beständig in suspenso erhalten. Die Entladung der verdichteten Energie geschieht aber nicht auf einmal, sondern gerade so, daß nach und nach kleine entscheidende Handlungen einsetzen, sodaß Gott zugreifen und die Entwicklung weiterführen kann[4]).

Hast du einen Jagdhund gesehen; blutig, ermattet von Anstrengung und Blutverlust beim Kampf drinnen im Fuchsbau, läßt er doch nicht los; er hat sich festgebissen und stirbt so.

Die Einübung im Christentum und Bischof Mynster.

Die erste entscheidende Handlung von Kierkegaards Seite war nun die Herausgabe der „Einübung im Christentum"; im August 1850 wurde das Buch in Druck gegeben, und im Anfang Oktober war es vollendet[5]). Es war die große Anklageschrift gegen die Christenheit; die Anklage sagte, daß sie in einen Sinnenbetrug verstrickt sei, wenn sie sich einbilde, christlich zu sein, trotzdem ihr Leben nicht das Existenzielle aufweise: die Nachfolge Christi. Über zwei Jahre hatte die Schrift fertig dagelegen; Kierkegaard konnte aber am Anfang die Angst nicht überwinden, die die Verantwortung, eine solche Schrift, die Alles in Brand setzte, herauszugeben, ihm bereitete; darum hatte er gewartet, solange es noch nicht klar war, was aus Rasmus Nielsen werden könnte, ob er der Sache existenziell würde dienen können und wollen oder sie gegen Martensen gebrauchen; und schließlich kam es darauf an, es so klar wie möglich zu machen, was die Meinung mit dem Pseudonym Anticlimacus war, nämlich die, daß Kierkegaard selber sich gedemütigt unter das Gericht beugte und nicht eine Art Apostel oder Reformator war. Das wird in dem „Vorwort des Herausgebers" ausgedrückt, das jedem der drei Abschnitte vorausgeht[6]):

[1]) X4 A 545, E. P. VIII 192, 271–2. [2]) X5 A 784, E. P. VIII 254.
[3]) X5 A 409. [4]) E. P. VIII 199. [5]) X5 A 381.
[6]) Vgl. X2 A 199f., IX B 29, X1 A 138, 147, 163, 251, 422, 425, 450, 510, 520, 525, 546, 567, 593, 610, 615, 678, 680.

In dieser Schrift, herrührend aus dem Jahr 1848, ist die Forderung, ein Christ zu sein, vom Pseudonym zur Höhe des Ideals emporgezwungen.

Doch gesagt und gehört muß die Forderung ja doch werden; christlich muß von der Forderung nichts heruntergehandelt werden, ebensowenig muß sie verschwiegen werden – anstatt sich selbst betreffend Einräumungen zu machen.

Gehört muß die Forderung werden, und ich verstehe das Gesagte als zu mir allein gesagt, – damit ich lernen muß, nicht nur hinzuflüchten zur „Gnade", sondern hinzuflüchten zu ihr im Verhältnis zur Anwendung „der Gnade".

Im Gegensatz hierzu heißt es nach der Veröffentlichung der Schrift[1]):

Falls dagegen Jemand darauf kommen sollte, dies kleine Buch lesen zu wollen, *um* Recht zu bekommen gegen Prof. Martensen, oder vielleicht um Recht zu bekommen gegen den Mann, den ich immer bewundert habe, und nicht zum wenigsten gerade in der letzten Zeit, Seelands hochehrwürdigen Bischof ... oder, oder ... – ja, daß ich nicht Einen vergesse, – um Recht zu bekommen gegen mich, daß meine Existenz beweist, daß ich im Sinne des Ideals kein wahrer Christ bin (denn so kann man dies Buch ja ebenso gut lesen, ich selber habe es ja so gelesen): dann hat er in jeder Beziehung Unrecht.

Wahrscheinlich würde dies Buch zu einem Bruch mit „dem Bestehenden" führen, das heißt Bischof Mynster, sodaß jeder Gedanke an ein Amt (Kierkegaard dachte nun bloß an die Wirksamkeit am Predigerseminar, über die er einmal mit Mynster gesprochen hatte) ausgeschlossen sein würde. Er bringt das Buch selbst zu Mynster, und die Beiden müssen bei dieser Gelegenheit wohl recht eingehend von dem Ernst des Buchs gesprochen haben; denn unter Anderm hat Kierkegaard gesagt: „Ich hätte gewünscht, daß Einer von uns Beiden tot gewesen wäre, ehe es herausgegeben wurde[2])." Drei Wochen danach kommt Kierkegaard mit Mynsters Schwiegersohn, Pastor Paulli, ins Gespräch, der ihm dabei mitteilte, daß Mynster böse wäre und gesagt hätte[3]): „Dies Buch hat mich sehr erbittert, es ist ein entheiligendes Spiel mit dem Heiligen." Als Paulli fragte, ob er es Kierkegaard sagen dürfe, hatte der Bischof geantwortet: „Ja, er kommt schon einmal herauf, um mich zu besuchen, dann werde ich es ihm selber sagen." Am nächsten Tag findet Kierkegaard sich bei Mynster ein.

„Auf eine Weise habe ich heute ein Anliegen. Pastor Paulli hat mir gestern gesagt, daß Sie die Absicht haben, mich wegen meines letzten Buches zurechtzuweisen, sobald Sie mich sehen. Ich will Sie darum bitten, es als einen Ausdruck der Ehrerbietung, die ich immer für Sie gefühlt habe, zu betrachten, daß ich, sobald ich es erfahren habe, augenblicklich zu Ihnen komme" ... Er antwortete: „Nein, ich habe ja kein Recht, Sie zurechtzuweisen; ich habe ja garnichts dagegen, daß jeder Vogel so singt, wie ihm der Schnabel gewachsen ist." Darauf fügte er hinzu: „Meinethalben darf man auch gerne von mir sagen, was man will." Er sagte dies milde und lächelnd. Doch ließ mich das Hinzugefügte befürchten, daß doch etwas Anzüglichkeit darin wäre, und ich suchte augenblicklich die Situation zu retten. Ich antwortete, daß es nicht so von mir gemeint sei, daß ich ihn

[1]) E. P. VII 363. [2]) E. P. VIII 220. [3]) X_3 A 563.

darum bitten wollte, mir zu ſagen, ob es ihn auf irgend eine Weiſe betrübt hätte, daß ich ein ſolches Buch herausgegeben hätte. Da antwortete er: „Ja, ich glaube keineswegs, daß es Nutzen bringen wird.“ Sieh, mit dieſer Antwort war ich zufrieden; ſie war wohlwollend und perſönlich.

Dann ſprachen ſie weiter zuſammen, ganz wie ſie es ſonſt zu tun pflegten; während des Geſprächs ſagte Mynſter unter Anderm, daß er gut verſtünde, daß die erſte Hälfte des Buches ein Angriff auf Martenſen ſei, die zweite auf ihn ſelbſt. Kierkegaard ſchließt den Bericht über die Unterhaltung wie folgt:

Bis jetzt iſt nichts geſchehen; Alles hat geſchwiegen — und Mynſter ſo geſprochen.

Vielleicht iſt es wahr, was Paulli geſagt hat, — aber das war ja auch am erſten Tage. Möglich iſt, daß Mynſter, indem er aufgab, offiziell etwas tun zu wollen, wirklich daran gedacht hat, es privatim zu tun, es aber ſpäter doch aufgegeben hat.

Doch ein kleiner Hieb in einer Predigt kann wohl abfallen.

„Das Beſtehende“ hatte alſo nichts getan, und es war keine Entſcheidung gefallen, die die Reflexionen betreffs des Amtes abſchloß. Kierkegaard ſieht Mynſter mit derſelben Miſchung von Ärgernis und Pietät an wie vorher[1]); Mynſter und er ſtehen ungefähr ſo zueinander[2]): „Rechnet man damit, daß es drei Klaſſen Menſchen gibt, von denen die chriſtliche die höchſte, die rein menſchliche die nächſthöchſte und die der Lümmel die niedrigſte iſt, — dann iſt für Mynſter die erſte Klaſſe, die der wahren Nachfolger, nicht vorhanden; er ſelbſt iſt Virtuos im Menſchlichen; das Lob verdient er und ſoll er haben, und er ſieht es für Chriſtentum an, ſich von den Lümmeln fern zu halten. Der Gegenſatz zwiſchen den Beiden iſt: chriſtliche Unruhe der künſtleriſchen Ruhe entgegengeſetzt.“

Die Kirche und die däniſche Kirche.

An dieſer Stelle von Kierkegaards Entwicklung iſt nun etwas, von dem man durch die herausgegebenen Tagebücher keinen hinlänglichen Eindruck bekommt, die Eigentümlichkeit nämlich, daß Kierkegaard, während er die Spannung zwiſchen ſich und der beſtehenden Kirche ſehr ſtark fühlt, ſeinen kirchlichen Horizont gleichſam erweitert. Aber nicht nur das; er verſucht es auch, ſich mit den ſchlimmſten Angreifern des Chriſtentums einzulaſſen. Bereits früher war ihm Feuerbach[3]) aufgefallen, mit dem er ſich darin einig fühlte, daß der religiöſe Zuſtand in der Chriſtenheit ein verweltlichtes Zerrbild des Chriſtentums war. Er nimmt dann den Kampf auf mit den Wolfenbüttler Fragmenten und vertieft ſich ſpäter mit großem Intereſſe in Schopenhauer, über

[1]) X1 A 454, X3 A 742. [2]) X3 A 799, 782.
[3]) VIII B S. 72 und 78; X2 A 163.

dessen Pessimismus er recht treffende Dinge sagt[1]). Zugleich hat Kierkegaard in dieser Zeit mit Begeisterung Senecas Briefe gelesen, bereit, den reichen Idealismus, der auch außerhalb des Christentums gefunden werden kann, anzuerkennen; außerdem diente es auch dazu, die Christenheit zu demütigen, die in Sinnenbetrug verstrickt war.

Aber noch wichtiger ist es, daß er geradezu einen Ersatz sucht für das schwindende Zusammengehörigkeitsgefühl mit der bestehenden Christenheit, indem er sein kirchliches Bewußtsein erweiterte durch das Vertiefen in die großen Gestalten der Kirchengeschichte, die er zum Teil durch bedeutende Schilderungen, zum Teil durch ihre Werke studierte. Er freut sich an der religiösen Tiefe bei Tersteegen, Hugo von St. Victor, Arndt, Origenes, Irenäus und Fénélon, vor allem aber bei Tertullian und Savonarola und Chrysosthomos, dessen Wort Handlung in der Situation war, und Pascal, dem Asketen, der das gesagt hatte, das Kierkegaards Lebensinhalt war: Gott spekulativ kennen, heißt ihn nicht kennen[2]). Es wäre überhaupt ein Mißverständnis, zu glauben, daß der Kirchensturm aus einem Mangel des Begriffs der Gemeinde hervorgegangen ist; wir haben gesehen, daß er gegen „die Ballotage", auf kirchliches Gebiet übertragen, geltend macht, daß die Kirche eine historische Größe ist[3]), die sich niemals darauf einlassen kann, ihr Wesen oder ihr Handeln durch Stimmenmehrheit entscheiden zu lassen; er macht einen Begriff der Gemeinde geltend, für den „der Einzelne" und die Idee das Zusammenhaltende sind[4]), aber versteht auch, daß „Gemeinde" das Christentum erleichtert und besonders leicht zu einem Abschlag auf die Forderung an „den Einzelnen" verleitet.

Aber die dänische Kirche ist im Begriff, sich selber zu vernichten; denn wenn die Kirche, die eine historische Größe ist und deren Autorität auf dem Boden der Ewigkeit steht, sich mit der Stimmenmehrheit amalgamiert, mit der „Ballotage", dann ist sie nicht länger Kirche[5]). Seine eigne Aufgabe bei dieser drohenden Gefahr, bei der Mynster nachgab und mit ballotierte, ist es, die höhere Idealität als eine Möglichkeit über dieser Kirche schweben zu lassen, während er selbst der Erste ist, der von ihr gerichtet wird; deshalb spricht er mit sich selber laut von den Idealen. Er ist bereit, seine gesamte Lebensarbeit der Auferweckung vor Mynsters Füße zu legen, falls er nur das Zugeständnis hören darf, daß das Bestehende nicht Christentum im strengsten Sinne ist; erhält er dies Zugeständnis, dann ist sein ganzes Werk im selben Nu in eine Verteidigung des Bestehenden umgewandelt. Gerade alle

[1]) E. P. IX 25, 34, 46, 49, 65, 68 u. f., 191.

[2]) X_1 A 486, 492 u. f., 572, 607, X_3 A 202, X_2 A 350 ff., E. P. VIII 55, 89, 101, X_3 A 745 ff., 780, 59, 543 ff., 609, 626, 633 ff., 640, E. P. VIII 59.

[3]) s. S. 407. [4]) X_2 A 390, E. P. VIII 77, 79. [5]) E. P. VII 363.

diese Versuche, das Bestehende zu reformieren, nicht durch Charakterhandlungen, sondern durch diese Ballotage, die dem Christentum so diametral entgegengesetzt ist, wie man es am Karfreitag gesehen hat[1]), sind das Entsetzliche. Diese Gedanken bestimmen Kierkegaards Verhältnis zum „Bestehenden", dem Konservativen, und zur revolutionierenden „Bewegung". Der bestehenden Christenheit mangelt Innerlichkeit, und sie ist in Sinnenbetrug verstrickt, und sie wird von „der Bewegung" überrannt werden, und das kann gefährlich werden. Kierkegaard würde das Bestehende gerne verteidigen gegen „die Bewegung", und er tut es mit den allerbesten Waffen, wenn nur das Zugeständnis gemacht wird.

Es ist mir immer so vorgekommen, als ob in diesem Gedankengange etwas Unredliches sei, und nach der Klarlegung von Kierkegaards Gedanken über das Verhältnis zwischen der Nachfolge und der Gnade erscheint es mir, als böte Kierkegaard Mynster einen Vergleich zu den Bedingungen an, deren Unmöglichkeit er selbst eingesehen hat, den Bedingungen des geistigen Moratoriums, die „das Zugeständnis" an Stelle der Handlung setzen. Man kann nicht solcherweise strenge gegen sich selber und milde gegen Andre sein, daß man sich in Bezug auf die Andern an etwas genügen läßt, dessen Unredlichkeit man betreffs der eignen Person durchschaut hat. In der Grundlage zum Kirchensturm ist da etwas nicht Aufgeklärtes.

Kierkegaard hat also daran festgehalten, daß Sinnenbetrug durch keine von außen kommende Veränderung reformiert werden kann; in Dänemark hat man aber nach 1848 Eile, die Kirche reformieren zu wollen. Ist er vorher nicht vom Grundtvigianismus abgestoßen worden, so wird er es nun. Wir müssen vielleicht etwas zurückgehen und noch einmal sehen, was ihn eigentlich von Grundtvig trennte. Bereits in der frühesten Zeit hat er das durchdacht, das er in der Nachschrift schildert[2]), daß die Grundtvigsche Theorie über die Glaubensartikel als eigentlicher Ausdruck des Christentums uns nicht hilft, da auch sie in die Weitläufigkeiten der historischen Kritik verwickelt werden wird. Und Kierkegaard ist nicht umsonst der Jugendfreund von Poul Martin Möller gewesen, der den „Himmelsbrief" in Grundtvigs neuem, historischen Stil schrieb. Die prophetische Unerschütterlichkeit, die dem Grundtvigschen Ich eigentümlich ist, wenn es mit seinem Seherblick welthistorische Ausblicke gibt, wird in den Tagebüchern immer wieder dem Gelächter preisgegeben[3]). Ebenso haben wir gesehen, daß die Grundtvigsche Verschmelzung von nationaler Erhebung und Christentum ihm ein Rückschritt zum Heidentum schien[4]). Und schließlich war Kierkegaard Grundt-

[1]) X_3 A 415, VIII 31, X_4 A 204, 218. [2]) I A 57–62, VII 23 u. f.
[3]) E. P. VIII 118, VI B 20, 11, 33, XIII 321. [4]) VIII A 245.

vigs unmittelbares Vorwärtsstürmen mit aller ihm innewohnenden Kraft zuwider; über all diesem Unmittelbaren, Prophetischen bleibt ja keine Zeit zur Reife des Schweigens übrig, das für Kierkegaard eine unbedingte Notwendigkeit war. Daß aber in Grundtvig Kraft wohnte, hat Kierkegaard nie verkannt[1]). Doch hinsichtlich der Amtsniederlegung Grundtvigs war es das Mißliche, daß er sich einzubilden schien, daß, sobald nur der Rationalismus vor die Tür gesetzt wurde, Alles wieder in Ordnung wäre; seine Bedenken, die Ungeistigkeit der Staatskirche betreffend, werden nie zu etwas Andrem als Worte. Am allerschlimmsten aber ist es, wenn die Grundtvigianer mit den Freunden der Bauernpartei zusammen ballotieren, als ob es kirchlich zu verantworten wäre, mit denjenigen zusammen zu ballotieren, die im Äußern dasselbe wollen, aber aus diametral entgegengesetzten Motiven heraus[2]).

Während sonst die meisten polemischen Ausfälle Kierkegaards in seiner Schublade bleiben, erhält er Gelegenheit, sich auf eine besonders charakteristische Weise in einer Polemik mit Dr. Rudelbach über Ballotagen auszusprechen. Dieser gelehrte Mann, der Grundtvig nahe gestanden hatte, nun aber der Erste unter den Altorthodoxen war und später deutscher Superintendent wurde, hatte eine Schrift über die bürgerliche Ehe geschrieben; hierin hatte er geltend gemacht, daß es das höchste Interesse der Kirche war, von Gewohnheits- und Staatschristentum emanzipiert zu werden, und sich in dem Zusammenhang auf Kierkegaard berufen, als einen „unsrer ausgezeichneten Schriftsteller". Dieser Hinweis auf Kierkegaard zwingt diesen, der Anerkennungen gegenüber immer auf seinem Posten ist[3]), hervorzutreten. Am 31. Januar 1851 wird ein Artikel in „Fädrelandet" eingerückt, der hervorhebt, daß Kierkegaard allerdings bis zum Äußersten ein Feind des Gewohnheitschristentums sei. Ganz anders aber sieht die Sache aus, wenn Rudelbach Kierkegaard als Bundesgenossen im Kampf gegen das Staatschristentum aufruft.

Im Verhältnis zu den mir vergönnten Gaben habe ich mit Fleiß, auch mit allerlei Aufopferung, redlich dafür gearbeitet, das Christentum in mir selbst und Andern zu verinnerlichen, falls die Andern Lust haben, sich davon beeinflussen zu lassen. Aber gerade weil ich von Anfang an verstanden habe, daß Christentum Innerlichkeit ist und die Verinnerlichung des Christentums meine Aufgabe: deshalb habe ich mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit darüber gewacht, daß sich nicht ein Passus, nicht ein Punktum, nicht eine Linie, nicht ein Wort, nicht eine Silbe, nicht ein Buchstabe einmischte in der Richtung eines Vorschlages zur Veränderung im Äußern, oder in der Richtung eines Glaubens daran, daß der Fehler im Äußern stecken könne, daß eine Veränderung im Äußern notwendig sei, eine Veränderung im Äußern uns helfen könne.

[1]) X_2 A 389, vgl. Bröchner: Det 19, Aarh. 370. [2]) E. P. VIII 44.
[3]) XIII 436 ff.

Diesem Artikel, der scharf und witzig geschrieben ist, hat Kierkegaard eine Erklärung hinzugefügt, wie die Apostel und Luther sich benahmen und wie sie sich nicht benahmen. Wir werden sie zitieren, soweit sie die Apostel anbelangt.

Die Apostel gingen nicht so und unterhielten sich zusammen und sagten: „Es ist unleidlich, daß der Hohe Rat Strafe auf die Verkündigung des Wortes setzt; das ist Gewissenszwang. Doch was sollen wir tun? Sollen wir nicht versuchen, uns zu vereinigen und eine Adresse an den Hohen Rat eingeben, oder versuchen, in eine Synode gewählt zu werden; es ist nicht ausgeschlossen, daß wir dann, wenn wir mit denen zusammenhalten, die sonst unsere Feinde sind, durch Ballotage die Majorität erhalten können, sodaß wir dann Gewissensfreiheit erhalten, das Wort zu verkünden." Gott im Himmel! Vergebt, ihr ehrwürdigen Gestalten, daß ich so habe reden müssen; es war notwendig.

Wie aber benahmen sie sich, — denn sicher gibt es einige Menschen, die es vergessen haben. „Der Apostel" ist im Wesentlichen ein alleinstehender Mann; zwischen Aposteln besteht keine Parteizugehörigkeit; sie ist nicht einmal denkbar; der Eine sieht nicht auf den Andern, was er tun soll; Jeder ist durch sich als Einzelner an Gott gebunden. Dann beratschlagt der Apostel mit Gott und seinem eignen Gewissen. Darauf schließt er gleichsam seine Tür auf, die Tür seines einsamen Geheges, und geht, mir nichts dir nichts, wohl aber mit Gott, auf die Straße, — um das Wort zu verkünden. Laßt uns annehmen, daß Jemand ihn träfe und sagte: Weißt du, daß der Hohe Rat die Geißelstrafe auf die Verkündigung des Wortes gesetzt hat. Der Apostel antwortet: So, hat der Hohe Rat das getan, dann werde ich also gegeißelt werden. Morgen setzt der Hohe Rat die Todesstrafe darauf. Der Apostel antwortet: So, hat der Hohe Rat das getan, dann werde ich also hingerichtet werden.

Für die Gewissensfreiheit streitet man nur leidend; denn im eigentlichen Sinne hat Jeder Gewissensfreiheit; deshalb entdeckt Kierkegaard auch gleich, daß zwischen ihm und Vinet[1]) ein unendlicher Unterschied besteht.

Noch einmal Mynster.

Dieser Zusammenstoß mit Rudelbach erhält indessen ein weit ernsthafteres Nachspiel. Mynster greift selbst mit einer Schrift „Weitere Beiträge zu den Verhandlungen über die kirchlichen Verhältnisse im Lande" im März 1851 in die kirchenpolitische Bewegung ein. In dem Buche steht:

Unter den erfreulichen Erscheinungen (dän. Fremtoninger) — wir greifen dies Wort nach einem unsrer talentvollen Schriftsteller auf [Goldschmidt hatte dies Wort gerade in die dänische Sprache als dänischen Ausdruck für das Wort Phänomen eingeführt] —, die sich bei diesen Verhandlungen gezeigt haben, ist der Widerhall, den eine Stimme gefunden hat, die sich neulich gegen „den Glauben" daran erhob, daß es das Äußere ist, in dem der Fehler steckt, daß es Veränderung im Äußern ist, die uns helfen soll.

[1]) E. P. VIII 65, 67, 98, X3 A 618.

Etwas weiterhin in dem Artikel wird Kierkegaard anläßlich eines neuen Zitates „der begabte Schriftsteller" genannt.

Diese Zusammenstellung von ihm und Goldschmidt hat Kierkegaard fürchterlich aufgebracht. Und es gibt gewiß Niemanden, der blind dafür sein kann, daß Kierkegaard hier, genau wie in dem Verhältnis zu Martensen, den Eindruck eines kleinen Mannes macht. Seine Empörung rührt im Wesentlichen nicht daher, daß Mynster seine Verteidigung für das Bestehende im Gegensatz zur „Bewegung" einkassiert hatte, ohne „das Zugeständnis" zu machen; sondern sie wird veranlaßt durch dieses rein Persönliche, daß Goldschmidt, dieser Straßenjunge, Mynsters Vergebung erhalten hat, ohne ein Wort der Zurücknahme für die sechs Jahre seiner Tätigkeit beim „Corsaren". Es siedet und kocht in ihm, und eine Menge Artikel entstehen, eine ganze Literatur in allen Stilarten[1]); häufig sind sie wärmedurchatmet in der Erinnerung der Pietät, die sein verstorbener Vater Mynster gegenüber besaß, und dann bricht es doch hervor: den Goldschmidt des „Corsaren" und mich auf eine Stufe zu stellen!

Hier wollen wir etwas verweilen, um ihn zu verstehen. Seinerzeit war er von Goldschmidt, den er nach Überlegung vor Gottes Angesicht angegriffen hatte, zum Gespött Kopenhagens gemacht worden. Niemand kam ihm zur Hilfe. Mynster sagte nichts. Dann hatte Martensen im Vorwort seiner Dogmatik seine gesamte Schriftstellertätigkeit zu einer Unbedeutendheit machen wollen und ihn selbst zu einem Sonderling; Mynster sagte nichts. Dann hatte er Mynster als Mann der Regierung angesehen; aber Mynster beteiligte sich in kirchlichen Angelegenheiten an der Ballotage. Und nun, da Goldschmidt einige Jahre lang ein achtbarer Mensch und Schriftleiter der Zeitung „Nord og Syd" gewesen war, verstand Mynster nicht, daß für einen Lebensabschnitt, während dessen man öffentliches Ärgernis erregt hat, Rechenschaft abgelegt werden muß; das Ärgernis muß zurückgenommen werden. Und wenn Mynster ihn und Goldschmidt in derselben Periode zusammenstellte, dann war das sicher der Hieb, auf den er gewartet hatte; er kam also in dieser Form. Indessen ließ er diese ganze polemische Literatur auch liegen; es stritt gegen Kierkegaards Grundsatz, sich mit Angriffen zu beschäftigen, wenn diese persönlich waren und nicht die Sache angingen, die er vorwärtsführte; deshalb sollte nichts veröffentlicht werden. Dagegen geht Kierkegaard persönlich zu Mynster, und nun entspinnt sich ein merkwürdiges Gespräch, das Kierkegaard am selben Tage, den 2. Mai 1851[2]), in seinem Tagebuch beschreibt. Nach einem einleitenden Gespräch brachte Kierkegaard die Rede plötzlich auf sein Buch und sagte, daß etwas darin sei, das er nicht billigen könne.

[1]) X5 A 166, E. P. VIII 390 u. f. [2]) E. P. VIII 90.

Ich wiederholte wieder und wieder, daß das, das mich beschäftigte, war, ob nicht sein Ansehen zu sehr bei einem solchen Hervorheben Goldschmidts gelitten hätte. Er sagte, daß Goldschmidt ein brauchbarer Mensch sei und daß man solche Menschen benützen müsse. Ich antwortete, daß es eine Ungeduld gäbe, die bloß darauf sieht, was im Augenblick vorteilhaft ist, die aber gefährlich wäre, und daß es eine Frage sei, ob er dadurch, daß er mit seinem Ansehen bezahlt habe, nicht zu teuer gekauft habe. Ich machte ihn darauf aufmerksam, daß er einen Widerruf von Goldschmidt habe verlangen müssen. ... Ich machte ihn darauf aufmerksam, wie er nun Goldschmidt in seiner Macht hätte, sodaß er der Sache die Wendung geben könnte: mit dem Guten pflegt man das Gute in einem Menschen hervorzubringen; daß Mynster Goldschmidt so hervorgehoben hatte, hätte Goldschmidt darauf aufmerksam machen müssen, daß ein Widerruf notwendig sei. ...

Darauf sagte ich zu ihm: Es kann merkwürdig scheinen, daß es der Junge ist, der so zum Alten spricht, doch Sie werden es mir indessen wohl erlauben, also lassen Sie mich Ihnen einen Rat geben: ist an mir etwas, das Sie mißbilligen, könnten Sie wünschen, mir einen Hieb zu versetzen; tun Sie es, tun Sie es, ich kann es gut vertragen, und ich werde Sorge tragen, daß Sie nicht dabei leiden, um Alles aber machen Sie es nicht so, daß Ihr eignes Ansehen dabei zu Schaden kommt. Es ist Ihr Ansehen, das mich interessiert.

Dann wiederholte ich wieder und wieder: „Ich wollte dieses gesagt und klargelegt haben." „Ich will ein reines Gewissen haben." „Es muß notiert werden, daß ich es gesagt habe (und indem ich das sagte, beugte ich mich über den Tisch und schrieb gleichsam mit der Hand), daß ich es nicht billigen kann." Darauf antwortete er: Gut, es ist zur Kenntnis genommen. Und ich paßte auf, daß er jedesmal etwas entgegnete, wenn ich es sagte, und daß er dem Ausdruck gab, es gehört zu haben.

Im Übrigen war die Unterredung von all der Hingabe beseelt, die ich durch meinen Vater für ihn hatte. Ich sprach bedeutend länger als gewöhnlich. Überhaupt war er so freundlich und aufmerksam wie nur selten.

Vermutlich hat der alte Bischof während des Gesprächs bemerkt, wie unendlich der schmächtige, kluge und tiefe Mann, der da vor ihm saß, unter dem Spott des „Corsaren" gelitten hatte, und deshalb war er freundlich und hatte ungewöhnlich viel Zeit für ihn übrig.

Die letzten Schriften.

Im Mai 1851 versuchte Kierkegaard bei einem Gottesdienst[1]) in der Zitadelle zu sprechen; es zeigte sich aber, daß seine Konstitution zu schwächlich war, um damit fortfahren zu dürfen, und es entsprach auch nicht dem Bedürfnis der stillen Innerlichkeit, das er hatte.

Dagegen verwirklicht er einen Gedanken, der ihn lange Zeit beschäftigt hat, ohne daß er jedoch in seiner Seele Gewißheit bekommen konnte. Er gibt die kleine Schrift heraus: „Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller", ein paar Blätter, bestehend aus der „Rechenschaft" und einer Begleitschrift[2]). Während der langanhaltenden Reflexion

[1]) E. P. VIII 110, 112, 113 u. f., vgl. S. 68.
[2]) XIII 487 ff., E. P. VIII 120.

1849 handelte es sich sowohl um die Herausgabe der Schriften, die das Christentum angriffen, als auch um die Schriften, in denen er direkte Mitteilung über die religiöse Absicht seiner Schriftstellertätigkeit gab; die letzteren herauszugeben, war ihm vollständig unmöglich gewesen; nun aber 1851 gibt er endlich vollkommen direkte Mitteilung durch diese Verkürzung des „Gesichtspunktes". Während die Begleitschrift die späteren Gedanken entwickelt über Anticlimacus und die „Gnade" und die Taktik „dem Bestehenden" und „der Bewegung" gegenüber, erklärt er namentlich in der Rechenschaft, wie die indirekte Mitteilung die beste Form der Christentumsverkündigung ist in einer Zeit der Reflexion, in der die Christenheit in den Sinnenbetrug verstrickt ist, daß sie christlich sei. In einer solchen Zeit *ohne Vollmacht* auf das Religiöse, das Christliche, aufmerksam zu machen, ist die Kategorie seiner ganzen Schriftstellertätigkeit. Der spätere Dompropst Gude schreibt, ohne sich weiter um die Reflexionen und Sinnestäuschungen zu kümmern, eine Besprechung dieser kleinen Schrift und wiederholt darin Martensens Hinweis, daß Christus doch die direkte Mitteilung gebraucht hatte. Gudes Artikel erweckte offenbar Kierkegaards Erbitterung; er arbeitet einen bissigen Artikel aus, der jedoch, ebenso wie alles andre Polemische, liegen bleibt[1]). Mit Mynster hatte Kierkegaard eine Unterhaltung über diesen Leitfaden[2]). Bei dieser Gelegenheit ließ Kierkegaard wieder ein paar Worte fallen wegen der Sache mit Goldschmidt und spielte auf eine Anstellung am Predigerseminar an; aber jetzt wurde es ihm ganz klar, daß Mynster ihm nicht dazu behilflich sein wollte; diese Angelegenheit war also nun, was Kierkegaard anbelangte, erledigt. Mynsters Vorschlag, selbst ein Predigerseminar zu errichten, hat Kierkegaard nur als eine Ausflucht in scherzhafter Form angesehen.

Gleichzeitig mit dieser Rechenschaft erscheinen die beiden Beichtreden mit der Widmung der ganzen Verfasserschaft an „einen Ungenannten, dessen Name später einmal genannt werden soll" (s. o.). Dieses kleine Buch hat ein Vorwort[3]), an dem Kierkegaard mehrere Jahre hindurch gearbeitet hat, da er ständig kleine Veränderungen daran vornahm. Auch dies ist eine Rechtfertigung für die religiöse Absicht der ganzen Schriftstellertätigkeit; nun sucht sie ihren Ruhepunkt am Fuße des Altars. Darauf folgt ein wunderschönes Bekenntnis, daß alle Menschen darin gleich sind, daß sie von Gott geliebt werden, wie verschieden sie auch darin sein mögen, es zu bedenken, und darin ähneln wir einander doch vollkommen, es nur allzuwenig zu bedenken. In diesem Abschluß ist auch das Verhältnis zum Vaterland ein beruhigtes.

---

[1]) E. P. VIII 352, vgl. VII 392. [2]) E. P. VIII 126 f. [3]) XII 267.

Indem ich mich darauf zur anderen Seite wende [also vom Altar fort], wünschte ich und wollte ich mir erlauben, dankend für alle Teilnahme und alles Wohlwollen, die mir erwiesen worden sein können, die Schriften gleichsam dem Volk zu empfehlen, dessen Sprache zu schreiben ich mit der Ergebenheit eines Sohnes und beinahe weiblicher Verliebtheit stolz bin die Ehre zu haben, doch mich auch damit tröstend, daß es sich dessen nicht zu schämen braucht, daß ich sie geschrieben habe.

Beim Entschluß, diese beiden Schriften herauszugeben, fühlt Kierkegaard eine große innere Freude[1]); sie ist so offenbar ein Widerschein der Freude jenes Ostern 1848, als es mit jubelnder Freude erklang: ich kann reden. Nun endlich hat er von dem reden können, das ihn während der ganzen Zeit seiner Schriftstellertätigkeit so unendlich beschäftigt hat, ganz einfach von seiner Lebensaufgabe und ihrer Lösung reden können; nun ist Alles, wie es sein soll; auch seine tiefsten Zweifel, wenn das Christentum ihm grausam vorkam, sind nun überwunden; er hat das Ende des Weges erreicht und hat ein überwältigendes Gefühl davon, daß Gott die Liebe ist.

„Nun verstehe ich, daß die Nachfolge doch nicht so befolgt werden soll [mit absoluter Strenge], daß sie da ist, um zur Ordnung zu führen, um Demut zu lehren und das Bedürfnis für Gnade, um dem Zweifel Einhalt zu gebieten[2])."

Die Herausgabe dieser beiden Schriften aber gerade ist eine entscheidende Handlung seines Bekennens[3]) gewesen.

Am 12. September erscheint dann die letzte Schrift, die Kierkegaard herausgab, „Zur Selbstprüfung, der Gegenwart empfohlen"; sie ist nicht mehr von Anticlimacus, sondern von Kierkegaard selber[4]). Diese Schrift war leichter zu verstehen als irgend etwas von dem, was Kierkegaard bisher geschrieben hatte, und dann besitzt sie eine persönliche Vollmacht, namentlich die erste Rede, sich selbst im Spiegel des Wortes zu sehen und nicht den Spiegel zu betrachten; die letzte der drei Reden gibt einen leicht zu durchschauenden Zusammenhang zwischen Kierkegaards Ausgangspunkt, dem Bruch mit Regine, und dem Reden von dem Heiligen Geist, der lebendig macht, wohl zu bemerken, dann, wenn man abgestorben ist. Auf diese Schrift werden wir im nächsten Teil dieses Werks zurückkommen. Hier wollen wir nur bei einem einzelnen Passus verweilen[5]).

Laß mich genau bestimmen, wo ich mich sozusagen befinde. Unter uns ist ein hochehrwürdiger Greis, der oberste Geistliche dieser Kirche; das, was er, seine „Predigt" gewollt hat, ist dasselbe, was ich will, nur einen Ton stärker; das liegt in der Verschiedenheit meiner Person und dem, was die Verschiedenheit der Zeit erfordert. Unter uns sind Einige, die im strengsten Sinne Forderung darauf erheben, Christen zu sein, es im Gegensatz zu uns Andern zu sein: ihnen habe ich mich nicht anschließen können. Einesteils glaube ich, kann ihr Leben nicht dem

[1]) E. P. VIII 120. [2]) E. P. VIII 121, X2 A 185. [3]) E. P. VIII 130.
[4]) XII 293–370, E. P. VIII 133. [5]) XII 311.

Maßstabe genügen, den sie Einen selbst veranlassen oder nötigen anzulegen durch das starke Hervorheben, Christ zu sein – doch das ist mir das weniger Wichtige; andernteils bin ich zu wenig Christ, um zu wagen, mich Jemandem anzuschließen, der eine solche Forderung stellt.

In Bezug auf die Worte über Mynster soll gerade das Wort „Predigt" betont werden; es ist nicht von seiner Person die Rede. Ungefähr zu dieser Zeit hat Kierkegaard die letzte Hand an den Teil der Schrift über Adler gelegt, in dem ursprünglich eine Lobrede auf Mynster enthalten war; vorhanden war die Lobrede ja noch; im Lauf der Zeit war sie etwas abgeschwächt worden; nun wird sie ganz gestrichen[1]).

Kierkegaard arbeitet noch eine Schrift aus, aber sie wird nicht herausgegeben, „Richtet selbst, zur Selbstprüfung der Gegenwart anempfohlen". Auch auf sie werden wir im nächsten Teil zurückkommen; sie bedient sich der Ironie bedeutend mehr als „Zur Selbstprüfung"; sie ist besonders strenge, schließt aber mit einer ernsthaften Warnung gegen Reformatoren, die durch Andres als Charakterhandlungen reformieren wollen.

Aus den Tagebüchern sehen wir, daß Kierkegaard trotzdem Pläne gehabt hat, öffentlich gegen Mynsters Christentumsverkündigung aufzutreten, daß er sie aber wieder aufgegeben hat[2]). An einer dieser Stellen treffen wir auf eine Schilderung des Superintendenten, der zu einer Gesellschaft, mit Schildkröten als Hauptgericht, beim Geheimrat eingeladen ist, und die Töchter des Geheimrats sagen zu einander: Du kannst glauben, daß es eine schwere Bürde und eine große Beschwerde für den Superintendenten ist, an solchen Gesellschaften teilzunehmen; er möchte viel lieber in Armut leben – hast du ihn nicht am letzten Sonntag gehört?

Die letzten Durchbrüche.

Durch diese inneren Kämpfe und äußeren Handlungen gelangt Kierkegaard endlich zu der vollkommenen Gewißheit, daß er keine Verbindung mit dem Bestehenden eingehen soll; am 19. Juni 1852 sieht er auf diesen Entschluß zurück als etwas, das hinter ihm liegt[3]). Leider ist diese wichtige Aufzeichnung, auf der Heiberg seine ganze Schilderung aufbaut, nur in Bruchstücken in der ersten Ausgabe der Papiere gedruckt; Heiberg selbst zitiert sie in extenso. Sie ist ein Rückblick auf alle Krisen seit 1848; nun ist der Entschluß gefaßt: in der Unübereinstimmigkeit mit den Andern zu verbleiben, das heißt der eignen Idee zu leben, ohne eine Anstellung zu suchen; die Selbstverleugnung, die von ihm verlangt wurde, war also nicht eine arrangierte Erweckung,

[1]) E. P. VIII 128. [2]) E. P. VIII 171 ff., 179 ff.
[3]) E. P. VIII 201, X4 A 560.

durch die er selbst zum Märtyrer werden könne, sondern ein Martyrium, das meiner Meinung nach namentlich für einen Mann wie Kierkegaard geradeso schwer war, dieses: sein Vermögen, buchstäblich gesprochen, jedes Jahr schwinden zu sehen und zu wissen, daß zu einer gegebenen Zeit nichts mehr da sein würde; seine schwache Konstitution und seine eminente Reflexion haben ihm diese Zukunftsaussicht weit mehr erschwert als einem Andern; hier galt es wirklich, an Gottes Liebe zu glauben und des göttlichen Rufes sicher zu sein. In der Juni-Aufzeichnung ist nun dieses mit der Schilderung einer ähnlichen Freude wie der von Ostern 1848 verbunden: „Ich fühle mich ruhig und froh, in stillerer Zuversicht, vielleicht weit bestimmter als 48." Er ist ja nun auch tatsächlich mehr geworden als ein Dichter; er ist ein Märtyrer eigentümlicher Art.

Heiberg legt dies so aus, daß Kierkegaard durch dies letzte Opfer die Mauer ganz durchbrochen hat, die ihn von Gott trennte und dadurch auch den Sieg errungen über die Schwermut, sodaß hiermit der Heilungsprozeß des „Pfahles im Fleische" zu Ende ist; wir haben auch nichts mehr von diesem Pfahle gemerkt, ausgenommen im Zusammenhang mit dem Versuch, zu predigen, und da sagt Kierkegaard ausdrücklich, daß er ihn seit langem nicht mehr gemerkt hat[1]).

P. A. Heiberg betrachtete bis zuletzt den Kirchensturm als das Eigentliche in Kierkegaards Leben. Und er ist sich ganz klar darüber, daß diese subjektive Anschauung in seiner Auffassung der Krise und ihrer Heilung eine Rolle spielt. Seine kirchenpolemische Auffassung hat er mir gegenüber so bestimmt ausgesprochen, daß es mir Schmerz bereitet, ihn nicht mehr unter den Lebenden zu wissen, sodaß er dagegen einsprechen könnte, daß ich einen andren Gesichtspunkt geltend mache und möglicherweise Kierkegaards Andenken dadurch schädige, daß ich dem Stachel die Spitze nehme, der durch solch ungeheure Leiden geschärft worden ist. Das bereitet mir Schmerz. Denn ich fühle selbst, daß ich eine ungeheure Verantwortung habe, falls ich zu Unrecht etwas behauptete, das den Stachel stumpf erscheinen läßt.

Trotzdem muß ich hinzufügen, daß ich den Juni 1852 nicht als eine vollkommene Heilung betrachten kann. In Wirklichkeit ist etwas Andres geschehen. Die Schwermut ist so von Reflexion durchdrungen worden, daß sie nicht mehr als etwas Selbständiges an deren Seite auftritt; sie ist damit zusammengeschmolzen; er wurde gezwungen, aus der Fülle des Christentums im Wesentlichen das herauszunehmen, das verletzt, und nur insoweit die Gnade mitzunehmen, als es ihm notwendig war, um nicht zu Grunde zu gehen.

Wenn man die Tagebücher nach dem Juni 1852 liest, fühlt man

[1]) s. S. 453.

sich von der Tatsache betroffen, daß sie noch einseitiger als vorher das Leidende im Christentum betonen. Das Christentum ist nicht ein einmaliges Opfer wie das Abrahams, sondern Leiden durch das ganze Leben[1]); man muß sich selber hassen[2]); man muß es selig finden, zu entbehren; wie sollte man sonst den Armen die Seligkeit verkünden können[3]). Man muß der Begeisterung folgen der Vernunft zuwider, weil das Christentum das Unbedingte ist[4]), sonst wird das Christentum verwandelt in Sophisterei, Komödie, Poesie und Mythologie[5]); ein geliebtes Kind hat viele Kosenamen. Diese ganze Strenge hat auch die Art seines Betens durchdrungen[6]). Was anders will das bedeuten, als daß er noch auf eine solche Weise unter dem Einfluß des asketischen Entschlusses steht, daß er alle seine Gedanken gefangen nimmt, sodaß er jederzeit, wenn er seine Tagebuchaufzeichnungen macht, das Bedürfnis fühlt, ihn sich selbst zu entwickeln.

Dann aber geschieht etwas Merkwürdiges. Ein neuer und letzter Durchbruch bereitet sich vor. Zum ersten Male stoßen wir auf Ausrufe, die an Christi Worte am Kreuze erinnern: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! Alles entgleitet ihm[7]); ich glaube nicht, daß ich mich in der Annahme täusche, daß das Innerste dieser tiefen Verzweiflung der Schmerz der Sympathie mit denen gewesen ist, denen er ein solches Christentum bringen sollte[8]). Er soll das aufgeben, das bisher sein Trost gewesen ist; wir erinnern uns der Schilderung der Ausnahme bei dem Gerichtsrat Wilhelm[9]). Er hatte so gedacht:

Ich lebe nun in der Extra-Kajüte der Schwermut – aber ich wage, mich zu freuen, wenn ich die Freude der Andern sehe, und wage, dies *christlich* zu sanktionieren. Von einer Frau geliebt zu werden, in einer glücklichen Ehe zu leben, des Lebens froh, – nun, mir wurde es verweigert; wenn ich aber aus meiner Extra-Kajüte heraustrete, dann wage ich, mich an dem Glück der Andern zu freuen, wage ich es, sie darin zu bestärken, daß es Gott wohlgefällig ist, sich so des Lebens zu freuen und es zu genießen. . . .

Oh, wenn aber verkündet werden soll: daß es gilt, abzusterben, daß es Leiden ist, von Gott geliebt zu werden, und daß es Leiden ist, Gott zu lieben, dann muß ich ja doch den andern Allen gleichsam ihr Glück zerstören, kann nicht die wehmütige Freude haben, mich ihrer Freude zu freuen und so von ihnen geliebt zu werden.

Bei dieser Schwierigkeit also bin ich stehen geblieben. Kann mir Jemand aus der heiligen Schrift, dem Neuen Testament, zeigen, daß Gott lieben sich vereinen läßt damit, dieses Leben zu genießen, nun wohl, unsäglich dankbar werde ich dieses Verständnis aus Gottes Hand entgegennehmen, froh um meiner selbst willen, aber auch froh um der Andern willen, denn ich verstehe nur allzu gut, was für uns Menschen am natürlichsten ist.

---

[1]) E. P. VIII 205, 214–215, 219, 227, 270. [2]) E. P. VIII 277 u. f.
[3]) E. P. VIII 207, 250. [4]) E. P. VIII 194, 209, 213, 204, 223.
[5]) E. P. VIII 209, 222,49, 223. [6]) E. P. VIII 283.
[7]) E. P. VIII 268, 276. [8]) X5 A 82, E. P. VIII 284. [9]) f. S. 137.

Bei alle diesem ist er ebenso unendlich davon überzeugt, daß Gott die Liebe ist, unendliche Liebe, und daß das Leiden ein Ausdruck der unendlichen Liebe Gottes ist.

Doch wie gesagt, ich bin bei dieser Schwierigkeit stehen geblieben, noch wage ich nicht, unbedingt zu unterscheiden, ob Gott nicht wollen möchte, daß ich zeitlich siegen sollte, daß es doch nur die Auserwählten sind, für die es gilt, daß Gott lieben Leiden ist, während ich, wie wir Menschen im Allgemeinen, davon befreit werde, dafür aber auch in einem entfernteren Verhältnis zu Gott stehe. ... Ich bin aber stehen geblieben, und indem ich stille Alles Gott überlasse, warte ich auf ein näheres Verständnis. Es ist so unendlich hoch, daß man von Gott geliebt wird und daß Gott lieben Leiden ist – oh, und vor nichts, nichts habe ich solch unendliche Angst, als daß ich Gott ungerufen zu nahe kommen könnte.

Doch dann schließt die Aufzeichnung mit dem Verständnis dafür, wieviele Spitzbubenstreiche auf diesem Wege Einlaß in die Christenheit gefunden haben: daß jegliche Entsagung für die Auserwählten ist. Und trotzdem blitzt hier und da etwas auf, das einen Durchbruch ankündigt. Es wird, wie wir gesehen haben, von den Korrektiven gesprochen, von dem kleinen bißchen Kanehl, und im Widerstreit zu früheren Dekreten lesen wir, daß das Freiwillige nur von den Lehrern gefordert wird[1]), und es wird von dem Sonnenstich des Unbedingten gesprochen, der über die Auserwählten kommt, die das Unbedingte unbedingt bedienen sollen[2]).

Diese Überlegungen gehen dem letzten Durchbruch im Februar 1853[3]) voraus. Die Aufzeichnungen, die ihm am nächsten liegen, leiten das Neue deutlich ein. Im Anschluß an die Gedanken in der Abhandlung vom kommenden Märtyrerpropheten wird hervorgehoben, daß ein Mensch selbst seinen Verstand gebrauchen soll und jedes nur denkbare Mittel, um dem Leiden zu entgehen. Darauf wird geltend gemacht, daß das Vorbild nicht einfach das Vorbild sein kann; jeder Mensch soll gerade seine eigene Verantwortung haben; darum sind die Vorbilder das Paradox, das Außergewöhnliche. Und nun desavouiert er das Prinzip, nach dem er in den letzten Jahren selbst gelebt hat, das Asketische, indem er hervorhebt, daß diese Phase des Asketischen als zurückgelegt betrachtet werden kann.

Zuerst mußte das Christentum nämlich gegen die rohen, wilden Leidenschaften kämpfen und in der Hinsicht die Menschen durch das erziehen, das im strengsten Sinne Askese genannt werden muß. Die Frucht dieser Erziehung des Geschlechts ist, eine christliche Bildung und Kultur gezeitigt zu haben. Auf der Basis dieser christlichen Bildung und Kultur wiederum eine sozusagen potenzierte Askese anbringen zu wollen, ist ein eignes Ding. Auf jeden Fall verstehe ich es nicht als meine Aufgabe.

---

[1]) E. P VIII 217, 267. [2]) E. P. VIII 259.
[3]) E. P. VIII 296.

Das dagegen, das bekämpft werden soll, ist die Neigung, Christsein mit Bildung, mit Klugheit, mit dem Begreifenkönnen des Christentums zu identifizieren; hier soll die Unübereinstimmigkeit des Christentums geltend gemacht werden — „während Askese im früheren Sinne beständig anzubringen sein wird, um Ordnung zu halten, und um das Bedürfnis nach Gnade einzuschärfen". Darauf geht er noch einmal sein Leben durch und verweilt bei dem Augenblick, als er den Zusammenhang so verstand, daß Christus gerade wegen der Größe der Gnade als Dank forderte, daß man ihm im strengsten Sinne nachfolgte; hier hat er lange gekämpft und unsäglich gelitten; nun aber hat er eingesehen, daß Christus nicht kleinlich ist; er läßt ja nicht einmal zu, daß er, dem er die Dämonen austrieb, ihm folgt.

Ein Mann, dessen Urteil ich achte [Poul Martin Möller?], hat in einer früheren Zeit einmal von mir gesagt, daß es gewiß nur einen Menschen gäbe, dem ich Unrecht täte, nämlich mir selbst. Darin liegt etwas Wahres. In mir ist eine Schwermut, die jedoch zum Teil, glaube ich, im Verhältnis zu etwas Gutem in mir steht, es kann sein zum Teil auch zu etwas Stolzem. Ich bin wirklich im Begriff gewesen, mir selbst Unrecht zu tun. Ohne ein unmittelbares Verhältnis zu Gott zu haben, habe ich geglaubt, Leiden übernehmen zu müssen, die einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott entsprechen.

Der Apostel, Jünger in dem Sinne, hat ein unmittelbares Verhältnis zu Gott, und darin liegt die Stärke, Leiden aushalten zu können, die übermenschlich sind, und darin auch die Dispensierung davon, seinen Verstand brauchen zu müssen. Ein Mensch hat nur ein mittelbares Verhältnis zu Gott und hat, indem er Gott gegenüber verantwortlich ist, seinen Verstand zu gebrauchen, auch eine Verantwortung, wenn er ihn nicht gebraucht. ...

Dagegen habe ich mein Einvernehmen mit Gott so verstanden, Alles aufzuschieben, solange ich ein gesichertes Auskommen hatte, um zu sehen, was Gottes wohlgefälliger Wille mit mir wäre.

Nun fühle ich mich so froh, so reich, so unbeschreiblich reich, daß ich in diesem Augenblick, wenn ich es beschreiben sollte, wirklich bin, wie Einer, der einen ungeheuren Reichtum erhalten hat, in dem Augenblick ist, in dem er nicht einmal an etwas Einzelnes von allen diesen Herrlichkeiten denken will oder es nachsehen, sondern in dem Ganzen schwelgen — ja, ich bin noch unendlich reicher.

Ich bin nun an dem Punkt, an dem ich war, als ich das neue Pseudonym einsetzte. Aber nun, wie anders! Durch eine fürchterliche Schule gedemütigt, habe ich auch Freimut gewonnen — oh, mein Gott, in diesem Augenblick kann ich es nicht einmal bewältigen, aufzuzeichnen, wie in deiner unendlichen Liebe wieder einmal Alles berechnet gewesen ist, um mich bis zu diesem seligen Punkt zu führen.

Hier endet das 27. Tagebuch. Das nächste aber setzt freimütig darin fort, eine Menge Folgerungen aus den neuen Erlebnissen zu ziehen, die ganz, wie die zitierte Aufzeichnung, das annullieren, das er alle die Jahre hindurch, da es darauf ankam, unter dem Eindruck der Forderung der Idee einen Entschluß zu fassen, festgestellt hatte. Es fängt damit an: „Die Askese kann allzuleicht Sophistik werden"; darauf: *„Ein unmittelbares Verhältnis zu Gott — der gewöhnliche*

Menſch"; hier wird weiter entwickelt, daß wir gewöhnlichen Menſchen Gottes Willen mit Hilfe des Verſtandes zu überſetzen haben, und deshalb nur da wagen ſollen, wo der Untergang *möglich* ſein kann.

Derjenige, der das unmittelbare Verhältnis zu Gott hat, hat es leicht genug, in der Hinſicht, zu wiſſen, was er tun ſoll, und in der Hinſicht, von der Verantwortung befreit zu ſein – ach, aber dann lautet die Ordre auf bevorſtehendes Leiden, auf Geopfertwerden. Wir Andern werden vielleicht von Leiden verſchont, auf jeden Fall von Leiden in dem Maßſtabe, aber dann haben wir das Leiden darin zu verſtehen, auf was die Ordre lautet, und dann haben wir die Verantwortung. ...

Deshalb kann das Neue Teſtament nicht einfach das Regulativ für uns gewöhnlichen Menſchen ſein; denn wir haben das unmittelbare Verhältnis zu Gott nicht.

Ach, was habe ich doch an dieſem Punkt gelitten, weil ich ſchwermütig gemeint habe, das Neue Teſtament ohne weiteres zum Regulativ für mich machen zu wollen, ich, der ich doch kein unmittelbares Verhältnis zu Gott habe. ... Hier bricht dann die Lehre von „der Gnade" hervor. ... *Gnade an erſter Stelle*, die Gnade im Verhältnis zu dem Zukünftigen. Das heißt: da ich nur ein gewöhnlicher Menſch bin und kein unmittelbares Verhältnis zu Gott habe, ſondern auf eigne Verantwortung hin verſuchen muß, meine Aufgabe, was ich zu tun habe, herauszufinden (in concreto): ſo muß ich ja doch, ſo gut ich kann, meinen Verſtand gebrauchen und habe eine Verantwortung in der Hinſicht; und auf der andern Seite gebrauche ich ihn auch, ſo gut ich es vermag, ach, das Ergebnis iſt doch ſchlecht, ergo bedarf ich der Gnade an erſter Stelle; wenn nicht, dann muß ich entweder ganz buchſtäblich den Verſtand verlieren oder verzweifeln.

In Luther beſinnt ſich die Chriſtenheit darauf, daß zwiſchen dem Gottmenſchen und uns Andern ein Qualitätsunterſchied beſteht und daß darum die „Gnade" angebracht werden muß[1]); hieran ſchließen ſich einige wertvolle Bemerkungen über die Sakramente. Um Oſtern 1853 gibt er dann einen Rückblick auf ſein Leben, der neue überraſchende Geſichtspunkte für das Ganze ergibt.

Die Aufzeichnungen aus der folgenden Zeit ſind überraſchend ſpärlich, bis das Tagebuch am 13. Oktober 1853 ſchließt und das nächſte erſt am 1. März mit Mynſters Tod, der am 31. Januar ſtattfand, beginnt.

Mir kommt es ſo vor, als ſei der Durchbruch, den ich hier geſchildert habe, einer der großen Höhepunkte ſeines Lebens und daß das Folgende als ein Ausebben des Reichtums zu betrachten iſt. Dieſe befreiende Klarheit, von der die ſchwierigſten Verwicklungen ſeines Lebens plötzlich durchdrungen werden, hat mich dazu bewegt, ihn als Schluß zu nehmen. Dem entſpricht auch, daß hier ein Gedanke auftaucht, der nur vereinzelt hervorgelugt hat, der Gedanke von den Auserwählten

[1]) E. P. VIII 302, 304.

und dem Freiwilligen und dem unmittelbaren Gottesverhältnis, und das entspricht genau dem, daß die Ausgangspunkte aller dieser unüberwindlichen Reflexionen Überlegungen waren, die hervorbrachen aus den Gedanken über Adler, der glaubte, eine unmittelbare Offenbarung gehabt zu haben. Hiervon ausgehend wurde der zukünftige Märtyrerprophet konstruiert, der den Maßstab ergab, in dem Kierkegaard den Ursprung in den Gedanken über die unmittelbare Offenbarung vergaß.

Kierkegaards Leben hat ganz sichtbar den Rhythmus, daß zwischen den Höhepunkten tiefe Täler liegen, Höhepunkte mit Freude in Gott und Täler mit erdrückenden Reflexionen; es sieht aus wie eine Art Geisteskrankheit; das Verwirrende aber ist, daß die Reflexionen so durchdacht sind, daß es beinahe so aussieht, als rühre alles dies Erdrückende von den Reflexionen her. Zu Zeiten hat er dies selbst durchschaut und als das ihm von Gott gegebene Kreuz verstanden, dem Kreuz, das er so freudig bejahte; es war die Bedingung dafür, daß er dem Ruf folgen konnte, zur Erweckung einer Christenheit zu dienen, die in Sinnenbetrug verstrickt war. Der Einzige, der möglicherweise dagegen protestieren konnte, daß sein Leben vernichtet werden könnte im Dienste Gottes, war er selber, und er tat es nicht, sondern wollte in aller Ewigkeit unaufhörlich Gott danken.

5. Nur die Wahrheit, die demütigt, ist erbaulich.

Ich habe die Ideale geliebt, die verwunden.

Einleitung.

Im Jahre 1841 war die Jugendentwickelung Kierkegaards zu Ende; sie schloß mit dem Bruch mit Regine; und die darauf folgenden Jahre nahm die ästhetisch-philosophische Schriftstellerei in Anspruch; alle die Schriften, die wir im zweiten und dritten Teil behandelt haben, wurden 1841 – 1845 geschrieben. Die Weihnachtszeit 1845 ist der große Wendepunkt in Kierkegaards Wirksamkeit als Schriftsteller und in seiner Lebensentwickelung; im vierten Teil haben wir die vorwärtsschreitende Entwickelung dargestellt, die alle die Gedanken unablässig in innerlichem Gebete bewegte und so reifen ließ, die dann mit Gewalt im Kirchensturm hervorbrachen. Während dieser langsam vorwärtsschreitenden Entwickelung veröffentlicht er eine große Erbauungsschrift nach der andern, und gleichzeitig einige literarische Schriften und christliche Schriften von mehr theoretischer Art.

Schon in der früheren Periode seiner Wirksamkeit als Schriftsteller hatte er, wie im zweiten Teil erwähnt, kleinere Sammlungen von Erbauungsreden herausgegeben[1]); im „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller" benutzt er, und zwar mit Recht, diese Tatsache, um zu beweisen, daß der Zusammenhang nicht der ist, daß er ein Ästhetiker war, der religiös wurde; er ist von Anfang an darüber klar gewesen, daß das Religiöse geltend gemacht werden sollte. Umgekehrt hat er auch während der zweiten Periode ästhetische Abhandlungen geschrieben und sich mit ästhetischen Aufgaben beschäftigt. Im Jahre 1846 kam „Eine literarische Besprechung der ‚zwei Zeitalter'" heraus; darin entwickelt er seine Auffassung von der geistigen Eigentümlichkeit der Zeit, wie wir im vierten Teil dargestellt haben[2]), und im Jahre 1848 ließ er nach vielen gewissenhaften Erwägungen einige Zeitungsartikel über Frau Heiberg drucken[3]); andre ästhetische Abhandlungen blieben ungedruckt[4]). Die drei christlichen Schriften von mehr theoretischer Art, die zwei „kleinen ethisch-religiösen Abhandlungen", die „Krankheit zum Tode" und „Einübung im Christentum", haben wir im dritten und vierten Teil besprochen[5]). In bezug auf den „Gesichtspunkt" und die damit in Verbindung stehenden kleineren Erörterungen hat der vierte Teil Auskunft gegeben. Zur vorläufigen Orientierung in der übrigen Schriftstellerei, die auch in dieser Periode durch ihren Reichtum über-

[1]) s. S. 149 ff. [2]) S. 360 ff. [3]) X 317, vgl. S. 410.
[4]) VIII² B 172 f., IX B 67 – 73. [5]) s. S. 266 f., 328 ff., 384 ff. 397 ff., 411 ff.

wältigt, wollen wir eine Übersicht geben, indem wir diejenigen Schriften in eckige Klammern setzen, die nicht im eigentlichsten Sinn erbaulich sind[1]). — Die in runden Klammern angegebenen Zahlen bezeichnen Band- und Seiten-Zahl in Sören Kierkegaards gesammelten Werken, herausgegeben von A. B. Drachmann, J. L. Heiberg und H. O. Lange (1901 – 1907).

Ein Überblick über die erbaulichen und christlichen Reden nach dem Jahre 1845:

1846. [Eine literarische Besprechung.] (VIII, 3.)
1847. Erbauliche Reden in verschiedenem Geiste. (VIII 115.)
Eine Gelegenheitsrede (Die lange Beichtrede). (VIII 115.)
Was wir von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel lernen. (VIII 245.)
Das Evangelium der Leiden. (VIII 298.)
Die Taten der Liebe I und II. (IX.)
1848. Christliche Reden. (X.)
Die Sorgen der Heiden. (X, 9.)
Stimmungen im Kampf der Leiden. (X, 97.)
Gedanken, die hinterrücks treffen — zur Erbauung. (X 163.)
Reden bei der Abendmahlsfeier am Freitag. (X, 247.)
[Die Krise und eine Krise im Leben einer Schauspielerin.] (X, 319.)
1849. Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel. (XI, 7.)
[Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen.] (XI, 49.)
[Die Krankheit zum Tode.] (XI, 113.)
Der Hohepriester — Der Zöllner — Die Sünderin. (XI, 245.)
1850. [Einübung im Christentum I, II, III.] (XII, 3.)
Eine Erbauungsrede. (XII, 243.)
1851. Zwei Reden bei der Abendmahlsfeier am Freitag. (XII, 263.)
Zur Selbstprüfung. (XII, 293).
1851 – 52. Richtet selbst. (Herausgegeben 1876.) (XII, 373.)

I. Die Reinheit des Herzens ist Eines zu wollen.

In den erbaulichen Schriften ist Ruhe, Ruhe in Gott. Sie sind geschrieben mit der Bitte, daß es gelingen möge, den Einzelnen, der sie liest, zu Gott hinzuführen; und man kann und soll deshalb beim Lesen alles andere als Gott und sich selbst vergessen. Daran wird man auch in den Vorworten erinnert, die sich immer an „jenen Einzelnen"

[1]) vgl. S. 346.

wenden, „den ich mit Freude und Dankbarkeit meinen Leser nenne“ [1]; es wird gesagt, der Einzelne solle „in der unendlichen Ferne des Geschiedenseins über sich selbst und sein eignes Selbst den Verfasser unendlich vergessen haben“.

Unvermeidlich jedoch bemerkt man die stark persönliche Prägung, die das Ganze hat: jedes Wort ist mit seinem eignen Herzblut geschrieben. Er hat zuerst das Wort Gottes ihm selbst zu Demütigung und Erbauung reden lassen; und was so in ihm selbst lebendig geworden ist, aus dem heraus hat er geschrieben, überzeugt davon, daß es jedenfalls Einem zur Erbauung gedient habe — nämlich ihm selbst [2]). Auf dies Persönliche haben wir gleich bei den zwei ersten erbaulichen Reden hingewiesen, die ungefähr gleichzeitig mit „Entweder – Oder“ herauskamen [3]). Sie handeln von der Freude in Gott, die ein Mensch bekommt, wenn er seinen eignen Willen ganz aufgibt; sie entwickeln dasselbe wie das „Ultimatum“ [4]): das Erbauliche an dem Gedanken, daß wir Gott gegenüber allezeit Unrecht haben; sie führen hinein in „den Bund der Tränen mit Gott, der an und für sich gar schön ist“ [5]). Darüber kann Kierkegaard unaufhörlich reden, und zwar so, daß es stets von gleicher Frische ist, weil die Seele darin sein eigner religiöser Durchbruch ist, den er in dem tiefsten Leiden seines Lebens, dem Bruch mit der Geliebten, erlebte. Und die Reden wenden sich unmittelbar an sie als den „Einzelnen“, um sie an dem religiösen Sieg über das Leiden gleichermaßen teilhaben zu lassen. Dasselbe wird vielmal wiederholt in den ersten achtzehn erbaulichen Reden, die nach und nach herauskamen mit den pseudonymen Schriften zusammen, und die später in einem Sammelbande herausgegeben wurden. Es ist das Motiv in der Predigt über Hiob [6]), der Predigt, die die Aufmerksamkeit Mynsters besonders auf sich gezogen hatte, und in der die Erinnerung an den Sieg des Vaters über seine Leiden bewahrt war. Nur durch die Hingabe an Gott in der Resignation wird der Zweifel überwunden [7]). In zwei dieser vorläufigen Reden wird auch gezeigt, wie nach dem Bruch der Resignation mit dem Zeitlichen dieses zurückgewonnen wird, aber so, daß das Zeitliche durch den Bruch aller Macht beraubt ist [8]); das geschieht in den Reden über „das Starkwerden an (die Beglaubigung in) dem inwendigen Menschen“ [9]) und über die „Erwartung einer ewigen Seligkeit“. Diese beiden Reden stellen also das dar, was er in den philosophischen Schriften die „Doppel-

[1]) III 11, VIII 117, s. S. 149, 334, V 36f, s. S. 118.
[2]) VI 431f., X[1] A 483. [3]) S. 149. [4]) II 307f., s. S. 112f.
[5]) III A 181, s. S. 111. [6]) IV 9–23, s. S. 351, 9.
[7]) IV 24–37. [8]) III 296–315, IV 139–156.
[9]) Über Epheſ. 3,13ff.; dänisch: Bekräftelsen (die Beglaubigung) i det indvortes Menneske.

bewegung der Unendlichkeit“ [1]) genannt hat, dieses, die Welt aufzugeben und sie zurückzubekommen. Es wird ein Gottesverhältnis geschildert, bei dem die Unmittelbarkeit und der Wunsch nach Glück, der sie durchdringt, vernichtet wird; aber das Leiden der Vernichtung ist nur die auswendige Seite der Seligkeit, die der Gläubige bei Gott erlebt; und nach diesem Bruch mit der Welt bekommt man sie zurück, nur ist das Verhältnis zu ihr ein anderes geworden: sie hat keine Macht mehr über Einen. Gott hat „die Macht genommen und das Leben geschenkt“ [2]).

Der Bruch mit der Zeitlichkeit ist mit einer wunderbaren Vereinigung von Vollmacht und Anmut geschildert in einer der vier letzten von den achtzehn Reden, „Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit“ [3]). In einem früheren Zusammenhang haben wir aus ihr die Schilderung wiedergegeben, wie schwer es dem Kinde fällt, entwöhnt zu werden; der Mensch wünscht sich irdisches Glück und will sich lieber durch die Aussicht beruhigen lassen, daß er es wahrscheinlich erreicht, als den Sprung zu wagen, den Sprung in die ewige Liebe Gottes. Denn „Kind sein, das ist so herrlich! Dann liegt man an der Brust der Zeitlichkeit in der Wiege der Endlichkeit, und die Wahrscheinlichkeit sitzt an der Wiege und singt dem Kinde etwas vor“. Mit Recht hat Professor Hirsch gerade diese Rede übersetzt [4]); mit unvergleichlicher Deutlichkeit gibt sie das wieder, was der Pulsschlag in Sören Kierkegaards Frömmigkeit ist, das, was für ihn der Unterschied zwischen echter und unechter Frömmigkeit war.

Wir wollen uns in eine von diesen Reden, „Die Beglaubigung in dem inwendigen Menschen“, vertiefen [5]). Sie fängt damit an, den Gegensatz zwischen dem irdischen Verlangen und der Sorge des inneren Menschen zu schildern.

Erst in dem Augenblick, wenn die sorgenvolle Frage in seiner Seele erwacht: was wohl die Welt für ihn zu bedeuten habe und er für die Welt, was alles das in ihm, wodurch er selbst der Welt angehört, für ihn zu bedeuten habe, und er damit für die Welt — dann erst, in dieser Sorge, kommt der innere Mensch zum Durchbruch . . . er verlangt eine Klärung, ein Zeugnis, das ihm über die Bedeutung des Alls für ihn und seine eigne Bedeutung Klarheit gibt, indem es ihm selbst Klarheit gibt in dem Gott, der in seiner ewigen Weisheit alles zusammenhält und den Menschen als Herrn der Schöpfung einsetzte, dadurch daß er Gottes Diener wurde.

Diese Sorge des inneren Menschen hört keinen Augenblick auf; und da wo sie in jedem Augenblick ist, da gibt Gott die Beglaubigung in dem inwendigen Menschen; denn Gott ist getreu und läßt sich nicht unbezeugt; die Beglaubigung geschieht aber nicht durch ein objektives Wissen, sondern durch eine innere Gewißheit, die sich im Augenblick des

[1]) s. S. 172 ff., 293–95. [2]) XII 370. [3]) V 81–105, s. S. 299.
[4]) Zeitschrift für system. Theologie I. [5]) III 296–315.

Besitzes in ein Handeln verwandelt. Wenn ein solcher Mensch, der im inneren Menschen bekümmert ist, Macht oder Glück bekommt, dann fragt er ängstlich, von wem das Glück und die Macht kommen; denn auch der Teufel kann alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit geben. Aber sowie die Sorge zunimmt, gewinnt er zuletzt die Beglaubigung in dem inwendigen Menschen; und nun kann er sich über den Fortschritt freuen und wagt die Macht zu weitumfassenden Plänen zu brauchen[1]); erreicht wird, was so schwer ist: daß das Glück zur Beglaubigung in dem inwendigen Menschen dient.

Ebenso auch das Unglück. Das Unglück kann durch die äußere Sorge zur Verzweiflung oder Leere führen.

Derjenige dagegen, in dessen Seele jene innere Sorge wohnte, vordem die von außen kommende Sorge ihn erreichte, derjenige, dessen Seele nie von der Freude so befriedigt wurde, daß er das sorgenvolle Verlangen nach dem Zeugnis Gottes verlor, aber den die äußere Sorge auch nie so überwältigte, daß er die Möglichkeit der Freude verlor, die von der Dauer der sorgenvollen Sehnsucht nach dem Zeugnis abhängt, ihm wurde die äußere Sorge nach und nach ein Freund. Sie vereinigte sich mit der Sorge, die in ihm war, sie verhinderte ihn daran, sich an dem Leben zu versehen, sie verhalf ihm dazu, die Seele tiefer und tiefer in die Sorge hineindringen zu lassen, bis sie das Zeugnis Gottes fand. Dann wurde er nach und nach leichter, warf nach und nach von sich die irdische Last der weltlichen Wünsche, und ruhte nun mit dem Zeugnis in Gott, selig in der Hoffnung, die er gewonnen hatte.

Ja, sogar der in Anfechtung Geratene wird im inwendigen Menschen beglaubigt, wenn die Sorge anhält.

Nach und nach als seine Sorge zunahm, aber auch in Stille und Demut zunahm, so daß er, wie viel er auch leiden mußte, wählte, lieber in der Anfechtung zu bleiben, als an irgend einer andern Stelle in der Welt zu sein, – da kam zuletzt in der vollen Zuversicht des Glaubens das Zeugnis zum Vorschein; denn wer Gott wider den Verstand glaubt, dessen inwendiger Mensch wird beglaubigt. Ihm diente die Anfechtung zur Beglaubigung des inneren Menschen, er lernte das Schönste von allem, das Seligste: daß Gott ihn liebt; denn wen Gott prüft, den liebt er.

Mit diesen Worten hat Kierkegaard so zu sagen den Segen des Glaubens über seinen lebenslangen Kampf mit dem Pfahl im Fleisch und der Anfechtung im voraus ausgesprochen. Die Rede ist eine Rede, die davon handelt, nur Eines zu wollen. Und es ist eine Rede davon, daß sich alles dann vereint, Eines zu wollen: nämlich einem Menschen dazu zu helfen, Eines zu wollen. Welchen Zweifel das Leben auch bringen mag, er wird durch die Sorge überwunden, die nur Eines will, die unaufhörlich Gott sucht und ihn findet. Doch diese religiöse Bewegung kann nicht ein für allemal geschehen; das hatte Kierkegaard auch täglich erfahren, wenn die Ungeduld seine große Versuchung war, die ihn oft bitter machte; dann hatte er nötig für sich selbst über die

[1]) s. S. 337.

Geduld zu predigen, darüber, wie man seine Seele in Geduld gewinnt, wie man seine Seele in Geduld bewahrt, und über die Geduld in der Erwartung[1]); und dann hat er verstanden, wie gut es war, daß er zu Hause beim Vater gelernt hatte „an seinen Schöpfer in seiner Jugend zu gedenken, ehe denn die bösen Tage kommen“ [2]).

Die letzte der achtzehn Reden schildert die volle Selbsthingabe, wie sie im Gebet geschieht[3]). „Der echte Beter streitet im Gebet und siegt — dadurch, daß Gott in ihm siegt.“ Wer möchte nicht gern in den Streit ziehen, wenn er des Sieges gewiß wäre; aber das ist er ja, wenn der Streit derartig ist, daß man siegt, wenn man verliert. Und derartig ist der Streit des Betenden mit Gott. Der Betende beginnt diesen Streit um die Erfüllung seines Wunsches zu erlangen; aber während des Betens geht es ihm so, daß Gott ihm Hauptsache wird und nicht das Mittel zur Erfüllung von Wünschen. Wenn er bedenkt, ob er wünschen könnte, den Willen des zu überwinden, der unendliche Liebe und unendliche Weisheit ist, dann versteht er, daß er das nicht könnte; er könnte gar nicht wünschen in diesem Streite auf eine andere Weise zu siegen, als daß Gott siegte und seinen Willen bekäme. Vielleicht streitet er wiederum mit Gott um erklärt zu bekommen, was ihm auf seinem Lebenswege unverständlich ist, aber wiederum siegt er — dadurch, daß Gott siegt, und er versteht, daß Gott gerade die Erklärung verweigert und den Glauben fordert. So wird der Betende zunichte gemacht; aber „nur wenn er zunichte gemacht wird, kann Gott ihn durchleuchten, so daß er Gott gleicht“. So schließen die achtzehn Reden, wie sie anfingen: damit, daß man die Zeitlichkeit aufgeben soll und sich in Gott freuen.

In diesen einleitenden erbaulichen Reden bricht das Leben durch den Streit und Kampf hervor, fortwährend von seinem eignen Kampf durchdrungen, damals als er die Verlobung aufheben mußte. Späterhin aber, als er herangereift ist durch dieses Ringen und all die Überlegungen, in die er geführt wurde, entschließt er sich dazu, sein Gottesverhältnis so zu unterbauen, daß es nie erschüttert werden kann; das tut er in der langen Beichtrede[4]), die 1846 nach dem Zusammenstoß mit dem Corsaren entstand. Mir scheint es, daß nichts von dem, was er geschrieben hat, so unmittelbar aus seinem Gottesverhältnis entsprungen ist wie diese Rede. Jeder, der Kierkegaard recht verstehn will, tut wohl daran, mit ihr anzufangen. Es ist eine Beichtrede; und ihre Absicht ist, den Menschen zur inneren Selbstvertiefung und Reue vor Gott zu helfen. Und die Reue wird hervorgelockt durch eine lange Abhandlung über das Thema „Die Reinheit des Herzens ist Eines zu wollen“.

Das Thema wird eingeleitet durch eine Betrachtung, die hervorhebt,

[1]) IV 54–68, 75–94, 95–113. [2]) IV 123–138. [3]) V 149–158.
[4]) VIII 115–242.

wie der Mensch sich von der ganzen übrigen Schöpfung unterscheidet; denn für die ganze übrige Schöpfung ist es wahr, daß alles seine Zeit hat; da ist das Leben lauter Veränderung[1]):

Ja, die Blume kann, wenn der Herbst sich dem Ende neigt, die Weisheit der Jahre aussprechen und in Wahrheit sagen: ein jegliches hat seine Zeit, Geborenwerden hat seine Zeit, und Sterben hat seine Zeit; es gibt Zeiten, wo man leichtsinnig mit den Frühlingslüften scherzt, und Zeiten, wo man vom Sturme des Herbstes geknickt wird; Zeiten, wo man üppig am rinnenden Wasser blüht, von der Quelle geliebt, und Zeiten, wo man welkt und vergessen wird; Zeiten, wo man seiner Schönheit wegen gesucht wird, und Zeiten, wo man in seinem Elend unkenntlich ist; Zeiten, wo man mit Sorgfalt gepflegt wird, und Zeiten, wo man mit Verachtung weggeworfen wird; es gibt Zeiten, wo man sich in der Wärme der Morgensonne freut, und Zeiten, wo man in der Kälte der Nacht erstarrt.

Mit den Menschen ist es aber anders. Bei allen Veränderungen bleibt das Ewige im Menschen bestehen, und das soll zu jeder Zeit seine Zeit haben; es soll das ganze Leben durchdringen. Und wenn das nicht geschehen ist, dann bleibt das Ewige bestehen, nämlich in der Forderung, daß das Versäumte bereut werden soll. Die Reue gehört dem Ewigen im Menschen; und der Reuige weiß mit Furcht und Zittern, daß es an der elften Stunde ist[2]).

Wenn die Reue in Bekümmernis erwacht, es sei in dem Jüngling oder in dem Greise, so erwacht sie immer in der elften Stunde ... O, elfte Stunde, wie ist, wenn du da bist, alles so verändert; wie ist alles so still, als wären es die Stunden der Mitternacht, wie ist alles so ernst, als wäre es in der Todesstunde, wie ist es so einsam, als wäre man zwischen Gräbern, wie ist es so feierlich, als wäre es in der Ewigkeit! O, mühevolle Arbeitsstunde (obwohl das Werk ruht), wenn Rechenschaft abgelegt wird, wo doch kein Ankläger da ist; wo alles mit seinem rechten Namen genannt wird, wo doch keiner da ist, der spricht.

Aber auch die Reue muß ihre Zeit haben; denn die Ungeduld, die die ganze Bitterkeit der Reue in einem Zug sammeln will, sie ist nicht Reue.

Dagegen[3]) wenn sichere Schritte auf dem Wege getan werden, wenn die Strafe selbst zum Segen wurde, wenn sogar die Folgen zum Segen wurden, wenn der Fortschritt im Guten sichtbar ist, dann ist eine gemilderte, aber tiefe Trauer da, die der Schuld gedenkt.

Eine solche Reue erfordert Vorbereitung, und Vorbereitung erfordert Stille, nicht die Stille, wie sie in der Natur ist[4]), sondern die feierliche Stille der Beichte. Ihr wollen wir zum Durchbruch helfen, indem wir im Anschluß an Jak. 4,8 bedenken, daß die Reinheit des Herzens ist Eines zu wollen. Und derjenige, der Eines will, muß nach des Jakobus Worten aller Zwiespältigkeit entsagen.

Also müssen wir uns erst klar machen, daß nur der Eines wollen kann, der das Gute will; jedes andere Objekt macht den Willen zwie-

[1]) VIII 121. [2]) VIII 126. [3]) VIII 129. [4]) s. S. 334.

spältig; denn mags auch so scheinen, daß auch derjenige, der Reichtum und Ehre will, Eines will, so ist das doch eine bedauerliche Täuschung; was ist nämlich an und für sich so veränderlich wie z. B. die Bedingungen der Ehre? Und deshalb muß der Wille des, der die Ehre sucht, veränderlich werden. Und auch wer das Große will, will nicht Eines; denn er kann sich von dem Guten und dessen Macht über ihn nicht ganz losreißen; darum ist er wider seinen Willen zwiespältig, wie ein jeder, der etwas anderes als das Gute will.

Wer aber das Gute will, muß aller Zwiespältigkeit entsagen, nur dann will er in Wahrheit das Gute.

Hier schildert Kierkegaard nun vier Arten von Zwiespältigkeit. Wer das Gute um des Lohnes willen will, ist zwiespältig; in dieser Anschauung ist Kierkegaard ganz einig mit Kant; so weit ich aber urteilen kann, ist er ganz selbständig zu diesem Gedanken gekommen. Wenn irgend jemand ihn auf den Weg geleitet hat, so ist es Sokrates. — Ausführlicher wird das Nächste entwickelt, daß wer das Gute aus Furcht vor der Strafe will, zwiespältig ist; denn er hat einen Willen, mit dem er das Gute nicht will —, wenn nur die Strafe nicht wäre. Und dies gilt auch, wenn es die Furcht vor der Strafe der Ewigkeit ist, die ihn von dem Bösen zurückhält[1]).

Wie das Gute nur Eines ist, will es auch allein dem Menschen helfen. Das Gute säugt und stillt den Säugling, erzieht und nährt den Jüngling, stärkt den Älteren, behütet den Greis, das Gute lehrt den Strebenden, hilft ihm doch nur so, wie die liebreiche Mutter das Kind lehrt allein zu gehen: Die Mutter steht vor dem Kinde in so großer Entfernung, daß sie wirklich das Kind nicht halten kann, aber sie breitet ihre Arme aus, sie macht alle Bewegungen des Kindes nach; es schwankt, und schnell beugt sie sich, als ergriffe sie es — darum glaubt das Kind, daß es nicht allein gehe. Mehr kann selbst die liebreichste Mutter nicht tun, wenn es wirklich so sein soll, daß das Kind allein geht. Und doch tut sie mehr, denn ihr Antlitz, ja ihr Antlitz lockt wie der Lohn des Guten, wie die Ermunterung der Seligkeit. So geht das Kind alleine: Das Auge auf das Antlitz der Mutter und nicht auf die Schwierigkeit des Weges geheftet, sich auf die Arme stützend, die es doch nicht halten, nach der Zuflucht in der Mutter Umarmung strebend, kaum ahnend, daß es im selben Augenblicke zeigt, daß es sie entbehren kann — denn nun geht das Kind alleine. Dagegen ist die Furcht eine Trockenamme für das Kind: sie hat keine Milch; ein blutleerer Zuchtmeister für den Jüngling: er hat keine lockende Aufmunterung; eine neidische Krankheit für den Älteren: sie hat keinen Segen; ein Schrecken für den Greis: wenn es sich zeigt, daß der Schluß der peinlichen langen Schulzeit doch nicht die Seligkeit war.

Etwas ganz anderes als die Furcht vor der Strafe ist die Scheu, z. B. die Scheu vor einem Jüngling, dem man Führer und Berater sein soll, oder vor einem Abgeschiedenen; eine solche Scheu ist selbst ein Teil der Ewigkeit; und so kann man auch Scheu vor einem Lebenden haben, aber wie vor einem Verklärten.

[1]) VIII 155.

Eine schwierigere Art der Zwiespältigkeit ist die, die nicht das Gute will, aber wohl dessen Sieg; – als ob das Gute durch andere Mittel siegen könnte, als grade durch das Gute; es gibt selbst einer unendlichen Langsamkeit den Vorzug vor einer Anwendung von mißlichen Mitteln und Wegen.

Schließlich ist es Zwiespältigkeit, das Gute nur bis zu einem gewissen Grade zu wollen, oder es in Geschäftigkeit zu wollen, so daß keine Zeit übrig bleibt, um die innere Durchsichtigkeit darin zu gewinnen, das Gute zu wollen.

In der positiven Darstellung davon, wie derjenige sein muß, der das Gute in Wahrheit wollen soll, unterscheidet Kierkegaard zweierlei Menschen, die handelnden und die leidenden; bei letzteren denkt er an die wesentlich Leidenden, deren Bürde „die Trostlosigkeit der unnützen Leiden" ist. Den letzten Abschnitt, über die Leidenden, wollen wir gleichzeitig mit den Reden an die Leidenden behandeln. Die beiden Abschnitte sammeln alles unter dem Gesichtspunkt, daß man bei dem Guten in der Entscheidung, auf der Seite des Guten, sein und bleiben muß, so daß man also jede Entscheidung von dieser Überlegung allein ausgehend trifft; so wird der Handelnde alles für das Gute tun, damit es siege sowohl nach außen wie nach innen; und der Leidende will alles für das Gute leiden, damit das Gute in ihm selbst siege. Aber in dieser beständigen Richtung auf das Gute hin hindern Einen die Ausflüchte, die die Klugheit im Dienste der Zwiespältigkeit unermüdlich ist zu erfinden; deshalb muß derjenige, der das Gute in Wahrheit will, stets gegen die Ausflüchte gerüstet sein. Wir haben in einem früheren Zusammenhange die Erlebnisse desjenigen geschildert, der vor den Ausflüchten nachgab, und desjenigen, der die Klugheit gegen die Ausflüchte brauchte – beider Erlebnisse, wenn die Erinnerung sie besuchte [1]). Wer aber die Ausflüchte besiegen will, muß vor allem einem Betruge ans Leben gehn, nämlich dem: daß das Gute der Menschen bedürfe, und nicht die Menschen des Guten. Ist man in diesem Betrug befangen, so glaubt man, das Gute sei ein armer Bettler, der in Verlegenheit ist, und daß man deshalb mit allen Mitteln etwas zu dessen Besten ausrichten solle, daß man ja auf jede Weise suchen müsse, die Menschen dafür zu gewinnen – obwohl das Kreuz Christi doch zeigt, daß eine tiefe Kluft zwischen dem Guten und der Welt ist; denn was richtete Christus am Karfreitag aus!

Also indem man das Gute in Wahrheit will, d. h. indem man bei dem Guten in der Entscheidung ist und bleibt, besitzt man die Reinheit des Herzens, die nur Eines will [2]).

[1]) s. S. 294–95. [2]) VIII 215.

In der Abhandlung der Beichtrede verweilt er lange bei den Verhältnissen solcher Leidenden[1]):

Es ist ja nützlich, das Leiden nicht zu früh fahren zu lassen; laßt uns recht dabei verweilen, davon überzeugt, daß es kein so nützliches Mittel gegen die verderbliche Seuche der Geschäftigkeit gibt als dieses: das schwere Schicksal der wesentlich Leidenden recht zu bedenken und dann recht menschlich an dem gemeinsamen Anliegen des Leidens mit ihnen teilzunehmen. Ach, die menschliche Teilnahme verhält sich oft umgekehrt zum Leiden, das auf die Dauer schwerer wird; die Teilnahme wird auf die Dauer müde; das Leiden nimmt zu, während die Teilnahme abnimmt. Im ersten Augenblick des Leidens eilt die menschliche Teilnahme hinzu, wenn es sich aber in die Länge zieht, dann zieht sie sich zurück, bisweilen verwandelt sie sich im Herzen des Geschäftigen, wenn die geschäftige Teilnahme vorüber ist, zu einer gewissen Bitterkeit gegen die Leidenden.

In diesen Zusammenhang wird eine Schilderung des einsamen Pferdes, das nie von seinem Leide sprechen hörte, eingefügt, eine Schilderung, die wir in einem früheren Zusammenhang kennen gelernt haben[2]).

Jetzt aber der Leidende! Ach, er hatte keine glückliche Kindheit; denn wohl ist die Mutterliebe treu und zärtlich, besonders gegen das kränkliche Kind, eine Mutter aber ist ja aber auch ein Mensch: er lag an der Brust der Mutter, sie sah sich nicht froh an ihm, er aber sah sie betrübt; wenn er erwachte, sah er sie bisweilen weinen . . . Dann wuchs er in den Tagen der Jugend heran, er nahm aber nicht an dem Spiel teil; und wenn jemand fragte: warum willst du nicht mitspielen? müßte er wohl antworten: „Wie kannst du es über dein Herz bringen, so zu fragen?" — Dann ging er beiseite, doch nicht um zu sterben, noch war er ja in den Tagen der Jugend. — Dann kam die Zeit der Liebe; niemand aber liebte ihn; wohl gab es einige, die ihn gern hatten; aber das war Mitleid und Teilnahme. — Dann wurde er Mann, er stand ganz außerhalb des Lebens. — Dann starb er, vermißt aber war er nicht; das kleine Häuflein, das die Trauernden vorstellte, sie sagten alle: es war ein Glück, daß ihn Gott zu sich nahm; und der Pfarrer sagte dasselbe. — Dann war er tot, und dann war er vergessen — und alle seine unnützen Leiden. Keine Wonne, kein Jubel war da, als er geboren wurde, sondern banges Entsetzen; keine Trauer, kein Schmerz war da, als er starb, sondern eine stille, wehmütige Freude. So ging sein Leben hin, oder vielmehr, so vergeht es; denn es ist ja kein altes Abenteuer, das ich erzähle, von dem, was in alten Tagen mit einem einzelnen geschehen ist, dasselbe geschieht ja öfter, es liegt uns nahe genug.

Soll nun so ein Leidender das Gute in Wahrheit wollen, dann muß auch er den Ausflüchten Valet sagen, in diesem Falle den Ausflüchten, die ihn mit weltlichem Trost, daß es hoffentlich besser werde, hinhalten wollen; es gibt nur einen Weg zur Ewigkeit für so einen Leidenden: er muß lernen in die Leiden einzuwilligen, dann ist er über die vorläufigen Täuschungen hinaus und hat zu eigen den Trost der Ewigkeit.

Dieser Übergang, wie er in der langen Beichtrede geschildert wird, geschieht ja offenbar durch einen Sprung. Welcher Art dieser Sprung ist, geht deutlich hervor aus den eigentlichen Reden an die Leidenden,

[1]) VIII 201. [2]) s. S. 207–08.

von denen Kierkegaard zwei Sammlungen, jede zu sieben Reden, geschrieben hat. Die erste Sammlung trägt den Namen „Das Evangelium der Leiden[1])". Die meisten dieser sieben Reden beginnen mit den Worten „Das Selige daran", z. B. „Das Selige daran, daß die Schule der Leiden für die Ewigkeit erzieht[2])". Man hört sofort, daß der Trost dieser Reden nur von denen angeeignet werden kann, die nur Eines wollen: für die Ewigkeit erzogen zu werden. Mit den Leiden als Ausgangspunkt wollen diese Reden den Leidenden lehren, nur dieses Eine zu wollen, überzeugt, daß darin der einzige Trost liegt. Wenn der Leidende vor allen Dingen für die Ewigkeit erzogen werden will, so daß jeder andre Wunsch dieser einen Sorge gegenüber verbleicht, dann ist ja nicht nur Trost da, sondern das Selige, das was der Leidende will, lernt er eben in der Schule der Leiden. Dies aber ist ein Trost, den kein Mensch dem andern geben kann; jeder kann ihn nur unter zwei Bedingungen besitzen: er muß erstens sich selbst verleugnen und nur Eines wollen: für die Ewigkeit erzogen zu werden; und danach muß er glauben, daß diese Erziehung in der Schule der Leiden erreicht wird; der Trost beruht darauf, daß er im Glauben diesen bestimmten Gedanken festhält[3]). Auf diesem Wege ist Christus das Vorbild; er hat sich selbst verleugnet und hat an dem, das er litt, Gehorsam gelernet (Hebr. 5,8). Es ist so schwer Gehorsam zu lernen, weil man erst lernen muß, daß man durch Gehorsam das Ewige gewinnt. Und der Unterricht, den die Leiden geben, ist gefährlich, denn wenn man nicht Gehorsam lernt, dann wird man feiges Verzagen lernen, wird lernen, den Geist zu dämpfen, jedes edle Feuer auszulöschen, wird Trotz und Verzweiflung lernen.

Die fünfte dieser Reden[4]) handelt von dem Seligen darin, daß nicht bloß der Weg seine Enge hat, sondern daß die Enge der Weg selber ist. Wenn dem so ist, hat man nicht die doppelte Arbeit nötig, sowohl zu finden, ob der Weg der richtige ist — und ihn zu gehen. Befindet man sich in der Enge, und weiß man, daß die Enge der Weg ist, wohlan, dann ist man ja — selig, ja selig — auf dem rechten Wege und braucht ihn nur getrost zu gehen; man gleicht dem Kinde, das nur zu gehorchen braucht. Und ist die Enge der Weg, dann muß er ja gangbar sein.

Die wichtigste und tiefste dieser Reden ist die vierte, über das Wort des Schächers: wir empfangen, was unsre Taten wert sind. Die Rede handelt von „dem Seligen darin, daß ein Mensch im Verhältnis zu Gott allezeit schuldig leidet[5])". Wir haben sie samt dem Ultimatum dazu benützt, zu zeigen, wie die Schuld einen bei weitem nicht daran

[1]) VIII 299–416. [2]) VIII 334–47. [3]) VIII 321.
[4]) VIII 370–84. [5]) VIII 347–369.

hindert, zu glauben, sondern gerade die Verstärkung ist, die auf dem Schlachtfeld des Glaubens den Zweifel daran hindert, festen Fuß zu fassen[1]).

Während diese Rede die einzige ist, die in „dem Evangelium der Leiden" Sünde und Leiden in Gegensatz zueinanderstellt, ist es der zweiten Gruppe von Reden an die Leidenden[2]), „Stimmungen im Streite der Leiden", eigentümlich, daß alle Reden auf irgend eine Weise mit dem Gedanken enden, daß nur die Sünde des Menschen Verderben ist[3]).

So ist denn nichts in der Welt, das du fürchten müßtest, nichts von dem, was dich aller deiner Kraft berauben und dich ganz schwach machen kann, was all deinen Glauben an dich selbst vernichten und dich ganz schwach machen kann, was deinen irdischen Mut vollständig beugen und dich ganz schwach machen kann — denn je schwächer du wirst, um so stärker wird Gott in dir. Nein, auf diese Weise verstanden gibt es nichts in der Welt, das du fürchten müßtest — denn nur die Sünde ist des Menschen Verderben.

Wenn dies feststeht, ist kein Leid entsetzlich, es kann gerade durch den Glauben eine Hilfe werden, indem es das Band löst, das die Seele unbedingt an die Welt bindet. Aber um dies so verstehn zu können, daß es zur Erbauung wird, muß Einem der Wille so von dem Ewigen durchdrungen werden, daß die Sünde das einzige Entsetzliche ist. Also kann man den Trost gar nicht reichen, ehedenn man erst Entsetzen eingeflößt hat[4]). Daran soll der Verkündiger des Christentums festhalten, wenn er seinen Beruf in Ehren halten will[5]), und mithin für die kleinen Erbärmlichkeiten des verhätschelten Eigenwillens christlichen Trost gar nicht reichen. Er soll bedenken, daß das Christentum die Leiden dadurch erleichtert, daß es auf ein Leiden hinweist, das schwerer als alle anderen ist, nämlich die Sünde, dann kann man die anderen tragen: sie läutern und befreien von der Sünde[6]).

Denke dir unter unscheinbarer Einfassung versteckt einen heimlichen Verschluß und hinter ihm niedergelegt den kostbarsten Schatz — eine Feder ist da, auf die man drücken soll, aber die Feder ist verborgen, und der Druck muß eine gewisse Kraft haben, sodaß ein zufälliger Druck nicht genügt: ebenso ist die Hoffnung der Ewigkeit im Innern des Menschen verborgen, und die Trübsal ist der Druck . . . Wenn auf die verborgene Feder gedrückt wird, und stark genug gedrückt wird, dann zeigt sich der Inhalt in all seiner Herrlichkeit!

In der dritten Rede wird geschildert der Gegensatz zwischen irdischem und geistigem Reichtum. Der irdische Reichtum hat die Eigentümlichkeit an sich, daß ihn erwerben und ihn andern entziehen eins und dasselbe ist; was ich habe, kann ein anderer nicht haben; je mehr ich habe, um so weniger muß ein anderer haben. Deshalb heftet sich an den irdischen Reichtum immer der Streit. Bei dem geistigen Reichtum:

[1]) s. S. 115. [2]) X 97—160. [3]) VIII A 504; X 137, vgl. S. 374, 381
[4]) X 101 f. [5]) S. 374. [6]) X 116, vgl. S. 111 f.

Glaube, Hoffnung, Geduld usw., dagegen verhält es sich anders: dadurch daß ich ihn erwerbe, verhelfe ich auch andern zu seinem Besitz.

Daraus folgt, daß in der ganzen Zeit, die du auf den Erwerb dieser Güter verwendest, in jedem Augenblick, wo du dich an ihrem Besitze erfreuest, bist du so weit davon entfernt, dich selbstisch mit dir selbst zu beschäftigen, daß du vielmehr unmittelbar mitteilend bist[1]).

Wird nun diese Erkenntnis mit derjenigen Erkenntnis verbunden, die allen diesen Reden zu Grunde liegt: daß man die geistigen Güter am besten durch Leiden erwirbt, dann wird die Konsequenz die, daß die Leidenden diejenigen sind, die anderen am besten dazu verhelfen können, die geistigen Güter zu erwerben, und als Resultat erhält man „das Selige darin, daß je ärmer du wirst, um so reicher kannst du andere machen", die Leiden sind die Kanzel, die Gott errichtet hat.

Die letzte Rede sammelt nun alles in dem Paradox: „Das Selige darin, daß Unglück Glück ist."

Es gibt in allem Unglück nur eine Gefahr: wenn der Leidende nicht glauben will, daß Unglück Glück ist. Dieses ist Verdammnis; denn nur die Sünde ist des Menschen Verderben.

Der eine oder andre wird vielleicht meinen, daß die asketische Grundanschauung in diesen Reden an die Leidenden besonders scharf hervortritt. Aber dem ist doch nicht so. Hier wie überall folgt Kierkegaard genau der Regel[2]), „daß man, wenn es in Wahrheit glücken soll, einen Menschen an eine bestimmte Stelle zu führen, vor allem darauf achten muß, ihn da zu finden, wo er ist, und da anzufangen". Und die Trostlosigkeit der unnützen Leiden besteht ja eben darin, daß ein positives Verhältnis zu den Aufgaben der Welt unmöglich ist: Gott selbst ist es, welcher hemmt.

Übrigens ist es merkwürdig, daß die Reden an die Leidenden nicht von den Leiden handeln, die um Christi willen getragen werden, sondern von der Nachfolge Christi im Tragen von Leiden[3]), so z. B. in der Rede über die Sanftmut[4]).

Es gibt Mut, der kühn den Gefahren trotzt, es gibt Großmut, die sich stolz über die Übervorteilungen erhebt; es gibt Duldermut, der geduldig Leiden trägt: aber der sanfte Mut, der das Schwere — leicht trägt, der ist doch die wunderbarste Zusammensetzung. Denn es ist nicht wunderbar, mit Eisenstärke das Härteste hart anzufassen; aber wunderbar ist es, mit Eisenstärke das Schwächste von allen sanft anfassen zu können, oder das Schwere leicht zu nehmen.

Doch ist es die Sanftmut, zu der Christus seine Nachfolger auffordert: lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig. Ja, er war sanftmütig. Er trug ja die schwere Last leicht, die die Kraft der Menschen, ja die Kraft des Geschlechtes überstieg. Wenn aber einer zur selben Zeit, wo er selbst diese schwerste Last trägt, Zeit und Willigkeit und Teilnahme und Selbstaufopferung hat, um sich unaufhörlich um andre zu kümmern, andern zu helfen, Kranke zu heilen, Elende

[1]) X 124–125. [2]) S. 217. [3]) VIII 305–316. [4]) VIII 317–333.

zu besuchen, Verzweifelte zu retten: trägt er dann die Last nicht leicht! Er trug die schwerste Last, die Sorge für das gefallene Geschlecht; aber er trug sie auf die Art und Weise leicht, daß er keinen glimmenden Docht auslöschte und kein zerstoßenes Rohr zerbrach . . .

Denn Mut lärmt, Großmut reckt sich, der Duldermut schweigt; aber Sanftmut trägt das Schwere leicht. Mut kann man sehn und Großmut, und Duldermut kann man an der Anstrengung sehn; aber Sanftmut macht sich unsichtbar – das sieht so leicht aus, und ist doch so schwer. Daß Mut darinnen wohnt, das sieht man im Auge, daß Großmut vorhanden ist, das sieht man an der Gestalt und dem Blick; daß Duldermut vorhanden ist, das sieht man am Mund, der doch schweigt: aber Sanftmut kann man nicht sehn.

Was ist also die leichte Last der Sanftmütigkeit? Ja, das ist die schwere, wenn sie leicht getragen wird.

Wir haben im vierten Teil darauf aufmerksam gemacht, wie schwer es für Kierkegaard selbst war, Sanftmut zu lernen, nicht nur im Äußeren, sondern die Sanftmut des Herzens[1]).

Nur eine Rede behandelt die Leiden, die man um Christi willen trägt, indem sie das Heroische darin entwickelt, daß die Apostel „fröhlich von des Rates Angesichte gingen, daß sie würdig geachtet waren, um seines Namens willen zu leiden“[2]). Eine solche Macht besaß die Freimütigkeit, die Verhöhnung in Ehre, den Untergang in Sieg zu verwandeln. Aber gerade diese Rede macht sorgfältig auf den Unterschied zwischen einer Missionszeit und unsrer Zeit aufmerksam, den Unterschied nämlich, daß wenn man in unsrer Zeit Christus bekennt, dann liegt in dem Bekenntnis eine indirekte Anklage gegen die Mitchristen, man muß es deshalb einer besondern Überlegung unterziehen, ob man dazu Recht hat. Diese Rede enthält die Hauptgedanken, die die Abhandlung „Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit töten zu lassen“ gewissermaßen vorbereiten[3]). Alles was in der Beziehung gesagt werden kann, hat Kierkegaard bedacht, ehe er in der „Einübung im Christentum“ seinen bissigen Spott über „die bestehende Christenheit“ ausgoß, in der alle Christen sind, aber in einer verborgenen Innerlichkeit, so daß das Ganze ebenso gut Lüge sein könnte[4]).

III. Die Lilie und der Vogel.

Dreimal[5]) hat Kierkegaard Redesammlungen geschrieben über die Worte Christi im Matthäus-Evangelium von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel. Die Reden wenden sich an die

[1]) s. S. 358, 431. [2]) VIII 398–416.
[3]) XI 55–91, s. S. 384ff. [4]) XII 193–207, s. S. 415f.
[5]) VIII 245–296, X 9–93, XI 1–46, vgl. VIII A 1, 15f., 164.

Bekümmerten, und die Aufgabe, die sie sich gestellt haben, ist, das Herz des Bekümmerten von der Sorge, die heidnisch ist, abzuwenden und der Herrlichkeit zuzuwenden, die darin besteht, ein Mensch zu sein, Gott in Gehorsam und Anbetung zu kennen und sein Mitarbeiter zu sein. Um dem Bekümmerten gegenüber nicht Strenge anzuwenden, sondern um möglicherweise sein Herz zu vermildern[1]), läßt der göttliche Lehrer die Lilien und die Vögel als Lehrmeister auftreten[2]).

Aber die Lilie und der Vogel, die einzig und allein damit beschäftigt und darin vertieft sind, zu unterrichten, die lassen sich garnichts anmerken, sehen weder nach rechts noch links, sie loben nicht und schelten nicht, wie ein Lehrer sonst tut .. und doch ist's nahezu unmöglich, nichts von ihnen zu lernen, wenn man auf sie achtet. Ach, ein Mensch kann alles tun, was er vermag, und dennoch kann es bisweilen zweifelhaft sein, ob der Lernende etwas von ihm lernt; der Vogel und die Lilie aber tun gar nichts, und dennoch ist's nahezu unmöglich, nichts von ihnen zu lernen. Kann ein Mensch nicht schon von ihnen lernen, was es heißt zu unterrichten, christlich zu unterrichten, die große Kunst des Unterrichtens zu lernen: ganz unbefangen zu tun, für sich selbst zu sorgen, und es doch auf eine so anregende, so ergreifende, so einschmeichelnde Weise zu tun, die, was den Kostenpunkt anbelangt, so billig und deshalb so rührend ist, daß es unmöglich ist, davon nicht zu lernen! Denn allerdings, wenn ein menschlicher Lehrer alles getan hat, und der Lernende doch nichts gelernt hat, dann kann er sagen: „Es liegt nicht an mir"; ach, wenn du aber so sehr viel von der Lilie und dem Vogel gelernt hast, ist es nicht, als wenn sie sagten: „Es liegt nicht an mir." So wohlwollend sind diese Lehrer dem Lernenden gegenüber, so wohlwollend, so menschlich, so ihrer göttlichen Bestimmung würdig. Hast du etwas vergessen, sind sie gleich dazu bereit, es dir zu wiederholen, und zu wiederholen und zu wiederholen, daß du es doch zuletzt können mußt; wenn du nichts lernst, machen sie dir keine Vorwürfe, sondern fahren in dem Unterricht fort mit andauerndem und seltenem Eifer, einzig mit dem Lehren beschäftigt; und wenn du etwas von ihnen lernst, rechnen sie es dir allein zugute, tun, als hätten sie gar kein Anteil daran, als hättest du es nicht ihnen zu verdanken; sie geben Niemanden auf, wie ungelehrig er auch sei, und sie verlangen keine Abhängigkeit, nicht einmal von dem, der am meisten von ihnen gelernt hat.

Alle diese Reden haben etwas Anmutiges an sich; sie kämpfen um den Menschen zu besänftigen, aber sie kämpfen mit dem Lächeln. „Gott behüte einen Menschen davor, je das Lächeln zu vergessen[3])." Als Beispiel wollen wir das Gleichnis von der bekümmerten Lilie wiedergeben, ein kleines Märchen darüber, wie verderblich es ist, die bekümmerte Sorge durch Vergleich mit andern hervorzulocken[4]).

Es war einmal eine Lilie, die stand an einer abgelegenen Stelle an einem kleinen rinnenden Wasser und war gut gekannt von einigen Nesseln samt ein Paar andern Blümchen dort in der Nähe. Die Lilie war, nach der wahrhaftigen Beschreibung des Evangeliums, schöner gekleidet als Salomo in all seiner Herrlichkeit, dabei sorglos und froh den ganzen langen Tag. Unmerklich und glückselig glitt die Zeit dahin, wie das rinnende Wasser, welches dahinrinnt und entschwindet. Aber da traf es sich, daß eines Tages ein Vöglein kam und die Lilie besuchte, am

[1]) So vermilderten auch die Wunder, VIII A 26. [2]) X 16.
[3]) X 18. [4]) VIII 256–58.

nächsten Tage kam es wieder, blieb dann einige Tage fort, bis es wiederum kam; das fand die Lilie sonderbar und unerklärlich, unerklärlich, daß der Vogel nicht auf derselben Stelle blieb, ebenso wie die Blümlein, sonderbar, daß der Vogel so launenhaft sein konnte. Aber wie es so oft geht, so ging es auch der Lilie, daß sie grade darum sich immer mehr in den Vogel verliebte, weil er so launenhaft war. Dies Vöglein war ein schlimmes Vöglein; anstatt sich in die Stelle der Lilie zu versetzen, anstatt sich an ihrer Schönheit zu erfreuen und sich mit ihr in ihrer unschuldigen Glückseligkeit zu freuen, wollte der Vogel wichtig tun dadurch, daß er seine Freiheit fühlte und die Lilie ihre Gebundenheit fühlen ließ. Und nicht bloß das, sondern zugleich war das Vöglein redselig, es erzählte von allem, was es gibt, Wahres und Unwahres, davon, wie an andern Plätzen große Mengen von bei weitem prächtigeren Lilien seien, wie dort eine Freude und eine Heiterkeit sei, ein Duft, eine Farbenpracht und ein Vogelsang, daß es alle Beschreibung übertreffe. So erzählte der Vogel, und jede seiner Erzählungen schloß er gerne mit der für die Lilie demütigenden Bemerkung, daß sie im Vergleich mit solcher Herrlichkeit wie gar nichts aussehe, ja, daß sie so unbedeutend sei, daß es überhaupt eine Frage sei, mit welchem Recht sie sich eigentlich Lilie nenne.

So wurde die Lilie bekümmert, je mehr sie auf den Vogel hörte, desto bekümmerter war sie; sie schlief nicht mehr ruhig in der Nacht und erwachte nicht mehr froh am Morgen; sie fühlte sich gefangen und gebunden, sie fand das Rinnen des Wassers langweilig und den Tag lang, sie fing nun an, mit sich selber und ihren Lebensbedingungen in der Selbstbetrübnis sich zu beschäftigen – den ganzen langen Tag. „Es kann ja ganz schön sein", sagte sie zu sich selbst, „ab und zu zur Abwechslung auf das Rieseln des Baches zu hören, aber tagaus tagein immer dasselbe zu hören, das ist allzu langweilig." „Es kann vielleicht angenehm sein", sagte sie zu sich selbst, „ab und zu an einer abgelegenen Stelle zu sein und einsam, aber so das ganze Leben hindurch vergessen zu sein, und ohne Gesellschaft zu sein, oder in der Gesellschaft von Brennesseln, die doch wohl keine Gesellschaft für eine Lilie sind: das ist nicht zum Aushalten." „Und dann so gering auszusehn, wie ich es tue", sagte die Lilie zu sich selber, „so unbedeutend zu sein, wie das Vöglein von mir behauptet: ach, warum bin ich nicht an einer andern Stelle erschaffen unter andern Bedingungen, ach warum bin ich doch keine Kaiserkrone geworden!" Denn das hatte das Vöglein ihr erzählt, daß die Kaiserkrone unter allen Lilien für die schönste angesehn würde und für alle andern Lilien ein Gegenstand des Neides wäre. Die Lilie bemerkte leider wohl, daß die Sorge sie angriff; aber dann sprach sie vernünftig zu sich selbst; doch nicht auf die Weise vernünftig, daß sie sich die Sorge aus dem Sinn schlug, sondern so, daß sie sich selbst davon überzeugte, daß die Sorge richtig war; „denn" sagte sie, „mein Wunsch ist ja kein unvernünftiger Wunsch, ich verlange ja nicht das Unmögliche, das zu werden, was ich nicht bin, ein Vogel z. B., mein Wunsch ist bloß, eine prachtvolle Lilie zu werden, oder wohl gar die prächtigste".

Unterdessen flog das Vöglein hin und her, mit jedem seiner Besuche und jeder darauf folgenden Trennung wurde die Unruhe der Lilie genährt. Zuletzt vertraute sie sich ganz dem Vogel. In einer Abendstunde machte sie aus, daß am nächsten Morgen eine Veränderung geschehn und der Sorge ein Ende gemacht werden solle. Früh am nächsten Morgen kam das Vöglein, mit seinem Schnabel hackte es das Erdreich von der Wurzel der Lilie, daß sie auf diese Weise frei wurde. Als das geglückt war, nahm der Vogel die Lilie unter seinen Flügel und flog fort. Die Bestimmung war nämlich die, daß der Vogel mit der Lilie dahin fliegen sollte, wo die prachtvollen Lilien blühten. Darauf sollte der Vogel ihr wiederum mit dem Einpflanzen dort behilflich sein, damit es der Lilie durch die Veränderung

des Platzes und die neue Umgebung glücken möchte, eine prachtvolle Lilie zu werden in der Gesellschaft der vielen, oder vielleicht sogar eine Kaiserkrone, beneidet von den andern.

Ach, unterwegs welkte die Lilie. Hätte die bekümmerte Lilie sich damit begnügen lassen, Lilie zu sein, dann wäre sie nicht bekümmert geworden; wäre sie nicht bekümmert geworden, dann wäre sie stehn geblieben, wo sie stand — wo sie stand in aller ihrer Schönheit. Wäre sie stehn geblieben, dann wäre sie grade die Lilie gewesen, von der der Prediger am Sonntag sprach, als er das Wort des Evangeliums wiederholte: „Sehet die Lilien, ich sage Euch, daß auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit nicht gekleidet war wie dieser eine" ...

Wenn nun der Mensch nicht ohne Lächeln denken kann an die Sorge der Lilie, die eine Kaiserkrone werden wollte, daran denken, daß sie unterwegs starb: dann bedenke, o Mensch, daß es zum Weinen wäre, wenn ein Mensch sich ebenso unvernünftig sorgte.

Auf mancherlei Weise bekämpft er das Sich-Vergleichen mit andern Menschen, und als Gegengift dagegen hebt er die Gleichheit aller Menschen in der inneren Herrlichkeit hervor. In der Beziehung betont er namentlich den Gehorsam, die Anbetung und das Dienen. Wie die Reden an die Leidenden nur dadurch zum Trost wurden, indem sie ein Herz verlangten, das vor allem für die Ewigkeit erzogen werden wollte, ebenso verlangen diese Reden, daß der Mensch zwischen Gott und Mammon[1]) wählen, das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zuerst suchen soll. Der zweiten Gruppe dieser Reden haftet, abgesehen von der Einleitung, etwas Schematisches an. Das Gerippe kommt allzu deutlich zum Vorschein, wenn davon die Rede ist, wie der arme Christ reich, und der reiche Nicht-Christ in all seinem Überfluß arm ist, und dieselben Gedanken in bezug auf Niedrigkeit und Hoheit wiederholt werden; nur die Rede von „dem kommenden Tag" ist ganz echt; aber Kierkegaard hat auch selbst erlebt, wie sich die Sorge an dem Gedanken von dem kommenden Tag emporrankt[2]).

Wenn das Ewige einem Menschen hilft, so zu leben, daß er sich in den heutigen Tag vertieft, dann wendet er dem kommenden Tag den Rücken.

Dagegen sind die letzten drei Reden über die Lilie und den Vogel von großer Anmut und Vollmacht zugleich[3]). Öhlenschläger hat das Christentum in die Natur hineingelegt, und das klingt hindurch, wenn in den Reden der Widerstreit zwischen dem Christentum und der Poesie dargestellt wird. Die Poesie „legt das Festgewand an", im Gegensatz zu ihr scheint das Christentum die reine Prosa zu sein, und dennoch ist es gerade die Poesie der Ewigkeit. Die Reden erörtern, wie der Christ bei der Lilie und dem Vogel Schweigen, Gehorsam und Freude lernt, wenn das „Du sollst" der Ewigkeit die poetische Rede der Natur zum Ernst gemacht hat.

[1]) VIII 291. [2]) VIII A 554, X 77. [3]) XI 1–46, VIII A 643.

Da draußen bei der Lilie und dem Vogel ist Schweigen. Aber was drückt dies Schweigen aus? Es drückt die Ehrfurcht vor Gott aus, und daß er es ist, der waltet, und er allein es ist, dem Weisheit und Verstand zukommen. Und grade darum, weil dies Schweigen Ehrfurcht vor Gott ist, Anbetung, so wie sie in der Natur sich zeigen kann, darum ist dies Schweigen so feierlich . . .

Und verstummen sollst du vor Gott wie die Lilie und der Vogel. Du sollst nicht sagen: „Der Vogel und die Lilie haben gut schweigen, denn sie können ja nicht reden"; das sollst du nicht sagen, du sollst überhaupt nichts sagen, nicht den kleinsten Versuch machen, den Unterricht in der Schweigsamkeit unmöglich zu machen dadurch, daß du, statt mit Ernst zu schweigen, ohne Sinn und Verstand Schweigen und Reden vermengst, vielleicht gar das Schweigen zum Gegenstand der Rede machst, so daß nichts aus dem Schweigen wird, dagegen eine Rede über das Schweigen. Du sollst dir vor Gott nicht wichtiger vorkommen als eine Lilie oder ein Vogel – doch wenn es Ernst und Wahrheit wird, daß du vor Gott stehst, wird das Letzte aus dem Ernste folgen. Und wenn dann, was du auf Erden willst, auch die allererstaunlichste Leistung wäre: du sollst die Lilie und den Vogel als deine Lehrmeister anerkennen und vor Gott dich nicht selber wichtiger dünken als die Lilie und der Vogel. Und wenn die ganze Welt nicht hinreichend wäre für deine Pläne, wenn du sie entwickeln willst, mit dem Vogel und der Lilie als deinen Lehrmeistern sollst du lernen, vor Gott all deine Pläne zu weniger als einem Pünktchen zusammenschrumpfen lassen zu können, und nicht mehr davon herzumachen als von der wertlosesten Kleinigkeit, mit andern Worten: du sollst schweigen lernen. Und wenn das, was du in der Welt littest, so qualvoll wäre, wie nie etwas erlebt war, du sollst die Lilie und den Vogel als deine Lehrmeister erkennen und dich nicht wichtiger dünken als die Lilie und der Vogel in ihren kleinen Sorgen.

Die dritte Rede beginnt mit einer dichterischen Schilderung der Freude in der Natur bei dem Vogel und der Lilie; und diese Schilderung ist so überaus festlich. Und zuletzt klingt die Rede aus, indem sie im Anschluß an die Lobpreisung Gottes im Vaterunser in feierlichen Rhythmen der christlichen Freude Ausdruck gibt. Wir geben die ganze Rede wieder.

So laß uns die Lilie und den Vogel betrachten, diese frohen Lehrmeister. „Die frohen Lehrmeister", denn du weißt ja, Freude ist mitteilsam; und deshalb lehrt dich niemand die Freude besser als der, der selber froh ist. Der Lehrer der Freude hat eigentlich nichts anders zu tun, als selbst froh zu sein, oder Freude zu sein; wie sehr er sich auch anstrengt, Freude mitzuteilen – wenn er selbst nicht froh ist, dann ist auch sein Unterricht unvollkommen. So gibt's also nichts, darin leichter zu unterrichten wäre, als die Freude – ach man braucht nur selber wirklich immer froh zu sein. Doch dies Ach, ach es deutet an, daß es doch nicht so leicht ist – nämlich nicht so leicht, immer froh zu sein; denn daß es leicht genug ist, in der Freude zu unterrichten, wenn man selbst froh ist: nichts ist gewisser.

Doch draußen bei Lilie und Vogel, oder da draußen, wo Lilie und Vogel in Freude unterrichten, da herrscht immer Freude. Und niemals kommen Lilie und Vogel so in Verlegenheit wie bisweilen der menschliche Lehrmeister, der das, worin er unterrichtet, sich aufgeschrieben oder in seinen Büchern stehn hat, kurz gesagt, wo anders; er hat es nicht immer bei sich; nein, wo Lilie und Vogel in der Freude unterrichten, da ist immer Freude – sie ist ja in der Lilie und dem Vogel. Welche Freude, wenn der Tag graut und der Vogel zeitig zur Freude des Tags erwacht; welche Freude, ob auch auf einen andern Ton gestimmt, wenn der Tag sich neigt, und der Vogel froh zu seinem Nest heimeilt; und welche Freude den ganzen langen

Sommertag! Welche Freude, wenn der Vogel – der nicht nur wie ein froher Arbeiter zu seiner Arbeit singt, sondern dessen Hauptarbeit Singen ist – froh sein Lied beginnt; welche neue Freude, wenn dann auch der Nachbar anfängt, und dann der gegenüber, und wenn dann der ganze Chor einfällt, welche Freude; und wenn es dann zuletzt wie ein Meer von Tönen ist, von denen Wald und Tal, Himmel und Erde widerhallt, ein Meer von Tönen, worin sich der, der den Ton angab, außer sich vor Freude tummelt: welche Freude, welche Freude! Und so das ganze Leben des Vogels hindurch, immer und überall findet er etwas, oder besser gesagt: genug, worüber er sich freun kann; er vergeudet keinen einzigen Augenblick, aber er würde jeden Augenblick für vergeudet halten, in dem er nicht froh wäre. – Welche Freude, wenn der Tau fällt und die Lilie erquickt, die sich nun erfrischt zur Ruhe anschickt, welche Freude, wenn sich die Lilie nach dem Bade voller Lust in dem ersten Sonnenstrahl trocknet, und welche Freude den ganzen langen Sommertag! O, sieh sie doch an, die Lilie und den Vogel, und sieh sie zusammen an! Welche Freude, wenn der Vogel sich bei der Lilie versteckt, wo er sein Nest hat und wo er es so unbeschreiblich behaglich hat, während er zum Zeitvertreib mit der Lilie scherzt und spaßt! Welche Freude, wenn der Vogel vom hohen Zweig, oder noch höher, hoch oben von den Wolken glückselig sein Nest im Auge behält und die Lilie, die lächelnd ihr Auge zu ihm hinaufwendet! Holdseliges, glückliches Dasein, so reich an Freude! Oder ist die Freude vielleicht darum kleiner, weil das, was sie so froh macht, kleinlich verstanden, wenig ist? Nein, dies kleinliche Verstehen ist doch wohl ein Mißverständnis, ach, ein höchst trauriges und bedauerliches Mißverständnis; denn gerade das, daß es so wenig ist, was sie so froh macht, ist Beweis dafür, daß sie selbst Freude sind, ja die Freude selbst. So ists doch? wenn das worüber man sich freut gar nichts wäre, und man dennoch in Wirklichkeit unbeschreiblich froh wäre, so bewiese das am allerbesten, daß man selbst die Freude ist, ja die Freude selbst – wie Lilie und Vogel es sind, die frohen Lehrmeister der Freude, die gerade darum, weil sie unbedingt froh sind, die Freude selbst sind. Denn der, dessen Freude von gewissen Bedingungen abhängt, ist nicht die Freude selbst, seine Freude ist ja die der Bedingungen und bedingt im Verhältnis zu ihnen. Aber der, der die Freude selbst ist, der ist unbedingt froh, so wie umgekehrt der, der unbedingt froh ist, die Freude selbst ist. O, uns Menschen verursachen die Bedingungen, unter denen wir froh werden können, viel Mühsal und Bekümmernis – selbst wenn sich alle Bedingungen für uns erfüllten, würden wir vielleicht doch nicht unbedingt froh sein. Doch, nicht wahr, ihr tiefsinnigen Lehrmeister der Freude, es kann ja nicht anders sein; denn mit Hilfe selbst aller Bedingungen ist's ja doch unmöglich, froher zu werden als nur bedingt, oder anders froh zu werden; die Bedingungen und das Bedingte entsprechen sich ja. Nein, unbedingt froh kann nur der werden, der die Freude selbst ist, und nur dadurch, daß man unbedingt froh ist, wird man die Freude selbst.

Doch könnte man nicht ganz kurz angeben, inwiefern die Freude der Inhalt des Unterrichts von Lilie und Vogel ist, oder was der Inhalt dieses Unterrichts von der Freude ist, d. h.: könnte man nicht ganz kurz die Gedanken ihrer Lehre angeben? Ja, das kann man leicht; denn wie einfältig Lilie und Vogel auch sind, so sind sie doch nicht gedankenlos. Also kann man es leicht; und laßt uns nicht vergessen: daß es in dieser Hinsicht schon eine außerordentliche Abkürzung ist, daß Lilie und Vogel selber das sind, was sie lehren, selber das ausdrücken, worin sie als Lehrer unterweisen. Das ist – im Gegensatz zur schlichten und ersten Ursprünglichkeit, in der Lilie und Vogel im strengsten Sinne das aus erster Hand haben, was sie lehren – die erworbene Ursprünglichkeit. Und diese erworbene Ursprünglichkeit bei Lilie und Vogel ist ja wiederum Einfalt; denn ob eine Lehre einfältig

ist, das beruht nicht so sehr darauf, ob sie einfache, alltägliche Worte gebraucht oder hochtrabende, gelehrte, nein: das Einfältige ist, daß der Lehrer *selbst das* ist, was er lehrt. Und so ist es bei der Lilie und dem Vogel der Fall. Aber ihre Lehre von der Freude, die ja wieder ihr ganzes Leben ausdrückt, ist ganz kurz folgende: Es gibt ein Heute. Es liegt ein unendlicher Nachdruck auf diesem *gibt*. Es gibt ein Heute — und es gibt keine, gar keine Sorgen für den kommenden Tag oder den kommenden Morgen. Das ist kein Leichtsinn von der Lilie und dem Vogel, sondern die Freude der Schweigsamkeit und des Gehorsams. Denn wenn du schweigst in dem feierlichen Schweigen der Natur, dann gibt es keinen kommenden Tag, und wenn du gehorchst, wie die Schöpfung gehorsam ist, dann gibt es keinen kommenden Tag, den unglückseligen Tag, die Erfindung der Geschwätzigkeit und des Ungehorsams. Aber wenn es wegen des Schweigens und des Gehorsams keinen kommenden Tag gibt, dann ist das Heute im Schweigen und im Gehorsam, es *ist* da — und dann ist die Freude da, wie sie in der Lilie und dem Vogel ist.

Was ist die Freude oder was bedeutet Frohsein? Das ist, in Wahrheit sich selbst gegenwärtig sein; aber dies in-Wahrheit-sich-selbst-gegenwärtig-sein, das ist dieses „Heute", das ist, heute da zu sein, in Wahrheit *für den heutigen Tag da zu sein*. Und in demselben Grade, wie es dir eine größere Wahrheit wird, daß du heute da bist, in demselben Grade, wie du dir selbst ganz gegenwärtig bist, dadurch, daß du heute da bist, in demselben Grade ist der Tag des Unheils, der kommende Tag, nicht mehr für dich da. Die Freude ist die gegenwärtige Zeit mit dem ganzen Nachdruck auf: *gegenwärtig*. Darum ist Gott selig, er, der ewig „heute" sagt, er, der sich ewig und unendlich selbst gegenwärtig ist dadurch, daß er heute da ist. Und darum sind die Lilie und der Vogel die Freude selbst, weil sie durch Schweigen und unbedingten Gehorsam sich selbst ganz gegenwärtig sind in diesem Heute-Dasein.

„Aber", sagst du, „die Lilie und der Vogel, die können das leicht." Antwort: Du darfst mit keinem Aber kommen, sondern mußt von Lilie und Vogel lernen, daß du dir selbst ganz gegenwärtig darin bist, daß du heute da bist, und dann bist du auch die Freude selbst. Doch, wie gesagt, kein Aber; denn es ist Ernst: du *mußt* von der Lilie und dem Vogel die Freude lernen. Noch weniger darfst du dir selber wichtig vorkommen, so daß du, weil die Lilie und der Vogel nun einmal einfältig sind, und vielleicht, weil du dich als Mensch fühlst, witzig wirst und sagst, wenn du über ein bestimmtes „Morgen" sprichst: „Die Lilie und der Vogel, die haben's leicht, die nicht mal vom morgigen Tag geplagt werden, der Mensch dagegen, der nicht nur die Sorgen für den kommenden Tag hat und für das, was er essen soll, sondern auch für den gestrigen Tag und für das was er gegessen — und nicht bezahlt hat." Nein, keine Späße, die durch Unart den Unterricht stören. Lerne lieber, fang wenigstens an, von der Lilie und dem Vogel zu lernen. Denn es kann doch niemands ernsthafte Meinung sein, daß das, worüber sich Lilie und Vogel freuen und dergleichen, nichts ist, worüber man sich freuen kann! Also, daß du erschaffen bist, daß du da bist, daß du „heute" zum Dasein das Nötige bekommst, daß du erschaffen wurdest, daß du Mensch wurdest; daß du sehen kannst, bedenke, daß du sehen kannst, daß du hören kannst, daß du riechen, daß du schmecken, daß du fühlen kannst, daß die Sonne für dich scheint — deinethalben, daß wenn sie müde wird, der Mond anfängt, und dann die Sterne angezündet werden; daß es Winter wird, daß die ganze Natur sich verkleidet, Verstecken spielt, — um dich zu vergnügen; daß es Frühling wird, Vögel in großen Schwärmen kommen — um dich zu erfreuen, daß das junge Grün hervorsprießt und der Wald schön wächst und als Braut da steht — dir Freude zu schenken; daß es Herbst wird, die Vögel fortziehen, nicht weil sie sich rar machen wollen, o nein, nur daß du ihrer nicht müde werdest, der Wald seinen

Schmuck ablegt, nur um des nächsten Males willen, das heißt, daß er dich das nächste Mal erfreuen könne; dies sollte nichts sein, worüber man sich freuen kann. O, dürft' ich schelten; doch aus Ehrfurcht vor Lilie und Vogel wage ich's nicht, und drum will ich statt zu sagen, dies *sei* nichts, worüber man sich freuen kann, sagen: wenn dies nichts ist, worüber man sich freuen kann, so gibt's überhaupt nichts, worüber man sich freuen kann. Bedenke, daß Lilie und Vogel die Freude sind, und doch haben sie, auch so verstanden, viel weniger, worüber sie sich freuen können als du, der du ja zugleich auch Lilie und Vogel hast, dich dran zu erfreuen. Lerne drum von der Lilie und lerne vom Vogel, der Lehrmeister ist: der da ist, der heute da ist und die Freude ist. Kannst du dich nicht froh sehn an der Lilie und dem Vogel, die ja die Freude selber sind, kannst du dich nicht an ihnen froh sehn, so daß du willig wirst von ihnen zu lernen, dann ist's mit dir so, wie wenn der Lehrer vom Kinde sagt: „Mangel an Begabung ist das nicht, außerdem ist die Sache so leicht, daß von Mangel an Begabung gar nicht die Rede sein kann; es muß etwas andres sein, vielleicht ist das Kind nicht aufgelegt, man darf das nicht gleich zu streng nehmen und als Unwilligkeit behandeln oder gar als Widersetzlichkeit."

So sind Lilie und Vogel Lehrmeister der Freude. Und doch haben Lilie und Vogel auch Kummer, wie die ganze Natur Kummer hat. Seufzen nicht alle Geschöpfe unter der Vergänglichkeit, der sie gegen ihren Willen unterworfen wurden? Alles ist der Vergänglichkeit unterworfen. Der Stern, so fest er am Himmel steht, auch der festeste, muß doch seinen Platz verändern wenn er fällt, und der, der noch nie seine Stellung veränderte, muß doch einmal seine Stellung verändern, wenn er in den Abgrund stürzt; und die ganze Welt, mit allem, was in ihr ist, soll einem Wechsel unterliegen, wie man ein Kleid wechselt, das man ablegt, Beute der Vergänglichkeit! Und die Lilie, selbst wenn sie dem Schicksal entgeht, gleich in den Ofen geworfen zu werden, so muß sie doch welken, nachdem sie vorher manches erlitt. Und der Vogel, selbst wenn es ihm vergönnt wäre an Altersschwäche zu sterben, muß doch einmal sterben, von der Geliebten getrennt werden, nachdem er vorher manches erlitt. O, alles ist Vergänglichkeit, und alles, was da ist, wird einmal Beute der Vergänglichkeit. Vergänglichkeit, Vergänglichkeit ist *der Seufzer*—, denn daß man der Vergänglichkeit unterworfen ist, heißt das sein, was ein Seufzer bedeutet: eingesperrt, gebunden, gefangen; und des Seufzers Inhalt ist: Vergänglichkeit, Vergänglichkeit!

Aber trotzdem sind die Lilie und der Vogel unbedingt froh; und hier kannst du so recht sehn, wie wahr es ist, wenn das Evangelium sagt: Du *mußt* die Freude von der Lilie und dem Vogel lernen. Bessere Lehrmeister kannst du ja auch nicht verlangen, als wenn einer, den unendlich tiefgehende Sorgen drücken, doch unbedingt froh und die Freude selbst ist.

Wie machen's nun Lilie und Vogel, daß sie — was fast wie ein Wunder aussieht — im größten Kummer doch unbedingt froh sind; wenn es ein so furchtbares Morgen gibt, wie fangen sie es an, da zu sein, das heißt, heute unbedingt froh zu sein? Sie machen's ganz einfach und einfältig — das tun Lilie und Vogel immer — sie befreien sich von diesem „Morgen", als wär's überhaupt nicht da. Es gibt ein Wort des Apostel Petrus, das sich Lilie und Vogel zu Herzen genommen haben, und, einfältig wie sie sind, ganz buchstäblich genommen haben — ach, und gerade das, daß sie es ganz buchstäblich nehmen, das ist es gerade, was ihnen hilft. Es liegt eine ungeheure Macht in diesem Wort, wenn es ganz buchstäblich genommen wird; doch wenn es nicht buchstäblich, ganz nach dem Buchstaben genommen wird, ist es mehr oder weniger ohnmächtig, zuletzt nur eine nichtssagende Redensart; es gehört aber unbedingte Einfalt dazu, um es unbedingt ganz buchstäblich zu

nehmen: „Werfet alle Eure Sorgen auf Gott.“ Sieh das tun Lilie und Vogel unbedingt. Mit Hilfe des unbedingten Schweigens und des unbedingten Gehorsams werfen sie – ja, so wie die stärkste Wurfmaschine etwas wirft und mit derselben Leidenschaftlichkeit, mit der man das fortwirft, was man am meisten verabscheut –, werfen sie alle ihre Sorgen von sich; und werfen sie mit derselben Sicherheit, mit der die sicherste Schußwaffe trifft, und mit demselben Glauben und derselben Zuversicht, mit denen nur der geübteste Schütze trifft – auf Gott. Im selben Nu – und dies Nu ist vom ersten Augenblick an da, ist heute da, ist gleichzeitig mit dem ersten Augenblick seines Entstehens da, – im selben Nu sind sie unbedingt froh. Wunderbare Behendheit: So seiner Sorgen habhaft zu werden, und zwar auf einmal, und sie so behend von sich werfen zu können, und so sicher das Ziel zu treffen! Doch das machen die Lilie und der Vogel, drum sind sie im selben Nu unbedingt froh. Und das ist auch ganz in der Ordnung; denn unendlich leicht trägt Gott der Allmächtige die ganze Welt, und die Sorgen der ganzen Welt –, die der Lilie und des Vogels mit. Welche unbeschreibliche Freude! Die Freude nämlich über Gott den Allmächtigen.

So lerne also von Lilie und Vogel, lerne die Behendheit des Unbedingten. Allerdings ist es ein wunderbares Kunststück; aber gerade darum mußt du desto genauer auf Lilie und Vogel achtgeben. Es ist ein wunderbares Kunststück, und gerade so wie das Kunststück der Sanftmut enthält es einen Widerspruch, oder es ist ein Kunststück, das einen Widerspruch löst. Das Wort „werfen“ bringt die Gedanken auf „Kraftanwendung“, so, als solle man alle seine Kräfte zusammennehmen und durch eine ungeheure Kraftanstrengung die Sorgen mit Gewalt von sich werfen, doch – „Gewalt“ soll man ja gerade nicht anwenden. Das, was man unbedingt anwenden soll ist „Nachgiebigkeit“, und doch soll man die Sorgen von sich werfen! Und man soll alle Sorge von sich werfen; wirft man nicht alle Sorge von sich, so behält man ja viel, etwas, ein bischen von ihr zurück und wird nicht froh, geschweige denn unbedingt froh. Und wirft man sie nicht unbedingt auf Gott, sondern anderswohin, so entledigt man sich ihrer nicht unbedingt, sie kommt wieder auf diese oder jene Weise, oft in Gestalt von noch größerer und bittrerer Sorge. Denn seine Sorgen von sich werfen – doch nicht auf Gott — das ist Zerstreuung. Zerstreuung aber ist ein zweifelhaftes, zweideutiges Mittel gegen Sorge. Dagegen unbedingt alle Sorge auf Gott werfen ist „Sammlung“ und doch – ja erstaunlich ist dies Kunststück des Widerspruchs – eine Sammlung, durch die du dich unbedingt aller deiner Sorge entledigst.

Lerne also von der Lilie und dem Vogel. Wirf alle deine Sorge auf Gott! Aber die Freude sollst du nicht von dir werfen, im Gegenteil, an ihr sollst du mit aller Macht festhalten mit allen deinen Kräften. Tust du das, so ist es leicht auszurechnen, daß du immer etwas Freude behältst; denn wenn du alle Sorgen fortwirfst, behältst du ja nur, was du an Freude hast. Doch das verschlägt nur wenig. Lerne drum weiter von der Lilie und dem Vogel. Wirf alle deine Sorge auf Gott, ganz, unbedingt, wie's die Lilie und der Vogel machen: so wirst du unbedingt froh, wie Lilie und Vogel. Denn das ist die unbedingte Freude: die Allmacht anzubeten, mit welcher Gott der Allmächtige alle deine Sorgen leicht wie nichts trägt. Und auch das ist unbedingte Freude, das Nächste: (was ja der Apostel hinzufügt) anbetend zu glauben wagen, daß „Gott für dich sorgt“. Die unbedingte Freude ist gerade die Freude über Gott, über den und in dem du dich immer unbedingt freuen kannst. Wirst du in diesem Verhältnis nicht unbedingt froh, dann liegt der Fehler unbedingt bei dir selbst, in deiner Unbehendheit, alle deine Sorge auf ihn zu werfen, in deiner Unwilligkeit dazu, in deiner Selbstklugheit, in deiner Eigenwilligkeit, kurz: er liegt darin, daß du nicht bist wie Lilie und Vogel. Es gibt nur eine Sorge,

bei der Lilie und Vogel nicht Lehrmeister sein können, darum sprechen wir auch hier nicht von dieser Sorge: es ist die Sorge der Sünde. Allen anderen Sorgen gegenüber gilt: wenn du nicht unbedingt froh wirst, so ist's deine Schuld, weil du von Lilie und Vogel durch unbedingtes Schweigen und unbedingten Gehorsam nicht lernen willst, unbedingt froh über Gott sein.

Doch noch eins. Vielleicht sagst du mit dem Dichter: „Ja wer beim Vogel bauen und bei ihm wohnen könnte, verborgen in der Einsamkeit des Waldes, wo der Vogel und seine Gefährtin ein Paar sind, aber wo sonst keine Gesellschaft ist; oder wer zusammen leben könnte mit der Lilie im Frieden des Feldes, wo jede Lilie für sich selber sorgt und keine Gesellschaft ist; da könnte man leicht all seine Sorge auf Gott werfen und unbedingt froh sein oder werden. Denn die „Gesellschaft", gerade die Gesellschaft ist das Unglück, und daß der Mensch das einzige Wesen ist, das sich selbst und andre mit der unglückseligen Einbildung der Gesellschaft und der Glückseligkeit der Gesellschaft quält, und zwar um so mehr, je mehr die Gesellschaft zu seinem und ihrem eigenen Verderben größer wird." So jedoch sollst du nicht sprechen. Nein, sieh dir die Sache genauer an, und gestehe beschämt, daß es trotz der Sorge doch eigentlich die unaussprechliche Liebesfreude ist (durch die der Vogel, Männchen und Weibchen, sich paart), und daß es die auch in der Sorge selbstgenügsame Freude des ledigen Standes ist (die die Einsamkeit der Lilie kennzeichnet), daß es eigentlich *diese Freude* ist, die es bewirkt, daß die Gesellschaft sie nicht stört; denn Gesellschaft ist ja doch da. Sieh noch genauer hin, und gestehe beschämt, daß es doch eigentlich das unbedingte *Schweigen* und der unbedingte *Gehorsam* ist (in welchem der Vogel und die Lilie unbedingt froh sind über Gott) – daß es doch eigentlich dies ist, was es bewirkt, daß Lilie und Vogel ebenso froh, ebenso unbedingt froh sind in der Gesellschaft wie in der Einsamkeit. Lerne also von der Lilie und dem Vogel.

Und wenn du's lernen könntest, ganz wie Lilie und Vogel zu werden, ach, und wenn ich's lernen könnte, dann würde auch die letzte Bitte Wahrheit werden in dir und in mir, die letzte Bitte in „dem Gebet", das (vorbildlich für alle wahren Gebete, die sich froh, froher und unbedingt froh beten) zuletzt nichts, gar nichts mehr zu bitten und zu begehren hat, sondern unbedingt froh in Lobpreisung und Anbetung endet, die Bitte: „Denn Dein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit." Ja, *sein* ist das Reich; und darum hast du unbedingt zu schweigen, damit du nicht störend dein Dasein merken läßt, sondern durch die Feierlichkeit unbedingten Schweigens ausdrückst, daß das Reich sein ist. Und *sein* ist die Macht, und darum hast du unbedingt zu gehorchen, und dich unbedingt gehorsam in alles zu finden, denn sein ist die Macht. Und *sein* ist die Herrlichkeit; und darum hast du in allem, was du tust und in allem, was du leidest, unbedingt noch das Eine zu tun: seine Herrlichkeit zu ehren, denn sein ist die Herrlichkeit.

O, unbedingte Freude: sein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit – in Ewigkeit. „In Ewigkeit", sieh: dieser Tag, der Tag der Ewigkeit, hat nie ein Ende. Halte darum nur unbedingt fest an diesem Einen: sein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit, dann ist für dich ein Heute da, das nie zu Ende geht, ein Heute, in dem du dir ewig selbst gegenwärtig sein kannst. Laß dann den Himmel einstürzen, und die Sterne ihre Stellung verändern im Umsturz des Alls, laß den Vogel sterben und die Lilie welken: deine Freude in der Anbetung und du in deiner Freude überleben doch noch *heute* jeden Untergang. Bedenke, was Dich anbelangt, wenn nicht als Mensch, so doch als Christ, so ist, vom christlichen Standpunkt aus, selbst die Gefahr des Todes für dich so unbedeutend, daß es heißt: „*heute* noch sollst du im Paradiese sein", und somit ist der Übergang vom Zeitlichen zum Ewigen – der größtmögliche Abstand – so schnell, und

sollte er auch durch den Untergang der ganzen Welt geschehen, so schnell, daß du noch heute im Paradiese bist, indem du ja christlich in Gott bleibst. Denn wenn du in Gott bleibst, – ob du gleich lebst oder stirbst, ob es dir gut oder schlecht geht solange du lebst, ob du heute stirbst oder erst in siebzig Jahren, ob du gleich deinen Tod findest auf dem Grunde des Meeres wo es am tiefsten ist, oder ob du in die Luft gesprengt wirst, – so wirst du doch nie von Gott losgerissen. Du bleibst dir also selbst gegenwärtig in Gott und bist darum an deinem Todestage noch heute im Paradiese. Der Vogel und die Lilie leben nur einen Tag und sogar nur einen sehr kurzen Tag, und doch sind sie in der Freude, weil sie, wie erklärt, wirklich heute da sind, sich selbst in diesem Heute gegenwärtig. Und du, dem der längste Tag vergönnt ist: heute zu leben – und schon heute im Paradiese zu sein, solltest du nicht unbedingt froh sein, du, dessen Pflicht es sogar ist, da du ja den Vogel bei weitem in der Freude übertreffen könntest, wovon du dich jedesmal überzeugen kannst, wenn du diese Bitte betest, und dem du dich jedesmal näherst, wenn du diese Bitte der Freude innerlich betest: „Denn dein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit – in Ewigkeit. Amen."

Noch einmal, gegen den Schluß von „Richtet selbst" wird das Thema von der Lilie und dem Vogel wieder aufgenommen [1]) – nun ist es Herbstzeit –, und hier wird der Gedanke entwickelt, der schon früher angeschlagen wurde; welch segensreichen Vorzug der Mensch vor der Lilie und dem Vogel darin hat, daß er arbeiten kann; schon früher haben wir die Erzählung von dem kleinen Ludwig benutzt, der den Kinderwagen fahren durfte und eine unsagbare Freude daran, an dem „Selberkönnen", hatte; also ist die Arbeit eine Freude, die Gott den Menschen gegönnt hat [2]).

Insofern diese Reden die Absicht haben, denen Trost zu bringen, die Nahrungssorgen haben, kann ich die Bemerkung nicht zurückhalten, daß Kierkegaard es nicht eben so gut verstanden hat, sich in dessen Zustand hineinzuversetzen, der Nahrungssorgen hat, wie in den Zustand derer, die sonst leiden. Es ist ihm darum zu tun gewesen, in persönlich nahe Berührung mit den Armen zu kommen; er hat Arme unterstützt und sich Zeit genommen, die Wohltätigkeit von der Liebe durchdringen zu lassen; seinem Diener hatte er den Befehl gegeben, die Armen, die er unterstützte, immer einzulassen, wie sehr er auch von seiner Schriftstellerwirksamkeit in Anspruch genommen sei, ja selbst, wenn niemand anders Einlaß bei ihm erhielt [3]), und er hat sich bemüht, selbst in dem Geringsten den Menschen zu entdecken [4]). Und dennoch hat er nicht das, was das Schwerste an den Nahrungssorgen ist, genügend beachtet: die Verantwortung denen gegenüber, die man versorgen soll; es ist eigentümlich, wie leicht er in einem Briefe von Dr. Zeuthen die Bemerkung nimmt, „daß es auch eine Sorge über das Gestern gibt, nämlich über das, was man gegessen und getrunken und angezogen hat, aber nicht bezahlt [5])." Aber grade diesen Mangel an persönlichem Verhältnis zu dem Inhalt der Reden hat Kierkegaard selbst bemerkt [6]):

[1]) XII 449–454, vgl. VIII 283–85. [2]) S. 335–36. [3]) XIII 547.
[4]) XIII 546. [5]) VIII A 644, E. P. V 397; XI 41, vgl. S. 486. [6]) VII[1] B 177[4].

Was Nahrungssorgen angeht, ist es besonders schwierig für einen andern Menschen auf die rechte Weise zu reden. Sicher ist es: Der Ehrenplatz als Redner sollte immer dem Sohn der Armut eingeräumt werden, falls er auf rechte Weise über die Armut spricht. Aber der, den das Leben so geprüft hat, dessen Sinn ist mitunter vielleicht erbittert und unfrei, so daß er durch seine Rede nicht Freimütigkeit, sondern Bekümmerung mitteilt. Wenn dem so ist, dann kann es ja auch dem, der nicht geprüft ist, zu reden gestattet werden, wenn er in der Schule der Innerlichkeit gelernt hat, auf die rechte Weise zu reden. Gebe denn Gott, daß das rechte Wort den rechten Ort finde; geschieht das bei einem Armen, ja, dann ist seine Vollkommenheit unstreitig größer als die des Redners.

Diese Bemerkung blieb ungedruckt, wahrscheinlich wollte er sich nicht geistig bloßlegen. Später verstand Kierkegaard auch, daß die Forderung, sich durch die Sorglosigkeit des Vogels und der Lilie erbauen zu lassen, auf denjenigen, der selbst sein gutes Auskommen hat, erbaulich wirken kann, wenn er sie dichterisch versteht, aber zu strenge wirkt, wenn sie dem gestellt wird, der selbst in Not und Bedrängnis ist[1]). Das hat er wohl besser verstanden später, als Nahrungssorgen ihm ein Feind waren, dem er ins Auge sehn mußte, weil er nicht von den Zinsen seines Vermögens lebte, sondern das Kapital selbst verzehrte[2]). Seine Art, von der Arbeit zu reden, wirkt auch eigentümlich in unsrer Zeit, wenn man bedenkt, welch ungeheures Leiden die Arbeitslosigkeit für Tausende und aber Tausende von Menschen ist.

Überhaupt hat Kierkegaard kein Verständnis dafür gehabt, worum es sich drehte, als die soziale Frage anfing allesbeherrschend zu werden. Er sah nur einen Kampf um Gleichheit, eine Gleichheit, die doch in weltlicher Beziehung nicht erreicht werden konnte, wohingegen das Christentum die wirkliche religiöse Gleichheit zwischen Menschen hervorgehoben hatte[3]). Daß es ein Kampf um die Gerechtigkeit war, hatte er nicht entdeckt.

Es wird angebracht sein, an dieser Stelle seine Gedanken über die soziale Frage durch Tagebuchaufzeichnungen und Stücke in „Taten der Liebe", die besonders davon handeln, zu beleuchten.

Unter seinen Gedanken über die Weltlichkeit der Kirche finden wir auch Betrachtungen über das Unchristliche darin, daß es Menschen gibt, denen gegenüber die Gebildeten alle Verwandtschaft leugnen, indem sie durch verschiedentliche hartherzige Betrachtungen sich diese ganze Frage drei Schritte vom Leibe halten. Die Wohlhabenden erbauen sich z. B. daran, zu bedenken, welcher Trost die Religion für die Leidenden sei[4]). Eine Klasse von Menschen aber betrachtete er mit Abscheu[5]).

Denjenigen, den ich (in der ersten Rede von den Sorgen der Heiden) dargestellt habe, der so grell über den Ernst des Lebens redet, ist, wie man gleich sieht, nicht, was man so zu sagen einen armen Menschen nennt, ach mit ihm würde

[1]) X[1] A 353.
[2]) S. 420 f., 440, IX A 43, 211–12, 216, 370, 375, X[1] A 94.
[3]) S. 389, IX B 10. [4]) S. 430 u. Anm. 4, 441. [5]) VIII A 389.

es mir nie einfallen, so zu reden. Nein, er ist ein Journalist, so einer, der davon lebt (vielleicht üppig und in Überfluß), über den Pauperismus – zu schreiben.

In den „Taten der Liebe" kommt er mehrmals auf die soziale Frage zu sprechen. Erst entwickelt er, wie das Christentum zwar die Kastenunterschiede, wie sie das Heidentum kennt, beseitigt hat, aber nicht den Unterschied, der der Zeitlichkeit angehört; über den will es dagegen die Menschen lehren, sich zu erheben [1]). Und nun wird erst die vornehme Verdorbenheit geschildert, die dem Vornehmen einbilden will, daß er nur für die Vornehmen da ist; in unsrer Zeit muß man doch so etwas mit Vorsicht sagen, um nicht Erbitterung zu wecken; auch das weiß die vornehme Verdorbenheit. Es könnte doch nie so einem Vornehmen einfallen, ein Gastmahl für die Armen, die Krüppel, die Lahmen, die Blinden zu geben; schon die Bezeichnung „Gastmahl", würde ihm in diesem Falle verhaßt sein, da es ja die Gleichheit vor Gott betont. Im Gegensatz zu dieser vornehmen Verdorbenheit steht eine Verdorbenheit der Geringen, die dem in sozialer Beziehung niedriger Stehenden einbilden will, daß er in dem Mächtigen und Vornehmen, ja, in jedem, der durch äußere Vorzüge begünstigt ist, seinen Feind sehn soll. Derartige Gemeinschaft soll der Christ versagen, indem er versteht, daß die Aufgabe die ist, den Nächsten zu lieben, d. h. „in seiner irdischen Verschiedenheit, wie sie einem angewiesen ist, verweilend, im wesentlichen unbedingt jedem Menschen gegenüber gleich sein zu wollen". Der Christ ist sich bewußt, daß die Verschiedenheit nur eine Verkleidung ist, wie das Gewand eines Schauspielers.

Denn, wie gesagt, das Christentum hat nicht vorwärts stürmen wollen um den Unterschied abzuschaffen, weder bei dem Vornehmen noch bei dem Geringen; auch hat es nicht auf weltliche Weise eine weltliche Übereinkunft zwischen den Unterschieden treffen wollen; sondern es will, daß dem Einzelnen die Unterschiede locker anhängen sollen . . . Wenn nämlich die Unterschiede so locker umhängen, dann scheint immer in jedem einzelnen jenes wesentliche andere durch, das allen Gemeinsame, das ewig Gleiche, die Gleichheit. Wenn dem so wäre, wenn jeder einzelne so lebte, dann hätte die Zeitlichkeit ihr Höchstes erreicht. Wie die Ewigkeit kann sie nicht sein, aber diese erwartungsvolle Feierlichkeit, die, ohne den Gang des Lebens aufzuhalten, jeden Tag durch das Ewige und die Gleichheit der Ewigkeit verjüngt, jeden Tag die Seele aus der Besonderheit befreit, in der sie doch bleibt: das wäre der Abglanz der Ewigkeit. Da würdest du in des Lebens Wirklichkeit allerdings den Herrscher sehn, froh und ehrerbietig ihm deine Huldigung darbringen; aber du solltest doch in dem Herrscher die innere Herrlichkeit sehn, die Gleichheit der Herrlichkeit, über der seine Pracht nur Hülle ist. Dann würdest du allerdings den Bettler sehn, in Trauer über ihn vielleicht mehr als er selbst leidend, aber du solltest doch in ihm die innere Herrlichkeit sehn, die Gleichheit der Herrlichkeit, über der sein armseliger Anzug nur Hülle ist.

Ferner hat er entwickelt, wie selbst der geringste Mensch, z. B. eine

[1]) IX 70–89.

einfältige, arme und elende Arbeiterfrau[1]), Gott dienen kann, wenn sie nur ihre alltägliche Arbeit „um des Gewissens willen" tut; die Stelle war es, die Kierkegaard dem König Christian VIII. vorlas, als er einmal bei ihm Audienz hatte. Die Stelle aber, wo es ihm am besten gelungen ist, das soziale Leben vom Lichte der Liebe beleuchten zu lassen, ist die Rede von der Barmherzigkeit[2]). Der Prediger hatte über die Barmherzigkeit geredet, die Zuhörer gerührt, die verstanden, was für etwas Herrliches die Barmherzigkeit war. Unter den Zuhörern war aber ein armer Mensch, der einsah, daß er auch von dieser Herrlichkeit ausgeschlossen war. Eine solche Rede ist eine unbarmherzige Rede über die Barmherzigkeit. Eine christliche Rede soll dagegen von der Barmherzigkeit handeln, von „der Barmherzigkeit, einer Tat der Liebe, selbst wenn sie nichts geben kann noch etwas zu tun vermag". Doch diesen Gedanken, daß es Barmherzigkeit ohne Geld geben kann, den will die Weltlichkeit nicht verstehn; denn die Welt versteht nur das Geld anzubeten. Dieses wird nun mit Pathos und Satire entwickelt. Hier wird ein Gespräch zwischen der Ewigkeit und dem reichen Manne geschildert, der Hunderttausende an die Armen fortgegeben hat; die Ewigkeit aber fragt nicht danach, sondern ausschließlich danach: bist du barmherzig gewesen? Und dabei beharrt sie hartnäckig.

O, daß ich das Gesicht darstellen könnte, das die Ewigkeit machen wird, wenn der Reiche auf die Frage, ob er barmherzig gewesen sei, antwortet: ich habe Hunderttausend an die Armen gegeben! Denn die Ewigkeit wird ihn anblicken, erstaunt, wie einer, der nicht fassen kann, worüber er spricht; und dann wird sie ihm nochmals die Frage vorlegen: bist du barmherzig gewesen? Denke dir, ein Mann würde zu einem Berge gehn, um mit ihm über seine Angelegenheiten zu sprechen, oder sich mit dem Winde in Verhandlung über seine Taten einlassen: mehr wird die Ewigkeit nicht davon verstehn, was der Reiche von den Hunderttausenden redet, und der Mächtige davon, alles getan zu haben.

Diese Rede führt in eine Betrachtung der sozialen Unterschiede hinein, die den Reichen und den Glücklichen fühlen lassen, wie sein Reichtum und Glück, mit der Lage des Armen verglichen, eine Anklage gegen das Dasein enthält, so daß er sein Glück als eine Ungerechtigkeit empfindet, für die er eigentlich den Armen um Verzeihung bitten sollte. Jedesmal, wenn ich diesem Gedanken wieder gegenüberstehe, sage ich mir selbst: wie ganz anders würde die Welt aussehn, wenn die Reichen zuerst die Empfindung gehabt hätten, daß der Unterschied zwischen dem reichen Mann und Lazarus nicht nach Gottes Willen sei; nun waren es die Armen, die zuerst von dieser Empfindung ergriffen wurden. Aber daß Kierkegaard diese Empfindung gehabt hat, wiegt nach meiner Ansicht reichlich den Mangel auf, den ich an seiner Betrachtung der sozialen

[1]) IX 131, X[1] A 41. [2]) IX 300–314.

Fragen hervorgehoben habe; diese Empfindung ist christlicher als alle sozialen Vorschläge.

Denke dir eine Witwe in Armut; sie hat nur eine einzige Tochter; aber dieser Tochter hat die Natur stiefmütterlich jedes Vermögen, die Lage der Mutter lindern zu können, versagt – denke dir, daß dieses unglückliche Mädchen, das unter dieser schweren Bürde seufzt, doch in Verhältnis zu den schwachen Kräften, die ihr gegönnt sind, unerschöpflich ist in der Erfindsamkeit, um das Bißchen, das Nichts zu tun, das sie vermag, um die Lage der Mutter zu lindern. Sieh, das ist Barmherzigkeit! Kein Reicher soll Tausende von Talern daran verschwenden, um es von einem Künstler malen zu lassen; denn es läßt sich nicht malen. Doch jedesmal, wenn der vornehme Gönner, der der Helfer der Mutter ist, zu ihnen kommt, so steht das arme Mädchen beschämt da; denn „er", er kann so viel tun – seine Barmherzigkeit verdunkelt die des Mädchens! Ach ja, in den Augen der Welt, vielleicht auch in eines Künstlers oder eines Kunstkenners Auge.

So wendet sich dann die Rede an dich, du Elender, du, der gar nichts zu tun vermag: vergiß nicht, barmherzig zu sein; dieser Trost, daß du es sein kannst, geschweige, daß du es bist, ist weit größer, als wenn ich dir dafür eingestehn könnte, daß der Mächtigste dir Barmherzigkeit erweisen wolle. Sei barmherzig gegen uns Glücklichere! Dein kummervolles Leben ist wie ein gefährlicher Einwand gegen die liebevolle Vorsehung; du hast es daher in deiner Macht, uns andere zu ängstigen; so sei barmherzig! Wahrlich, wie viel Barmherzigkeit wird nicht den Mächtigen und Glücklichen von so einem Unglücklichen erwiesen! Was ist das Barmherzigere: durch seine Macht der Not anderer abzuhelfen, oder stille und geduldig zu leiden und so barmherzig darüber zu wachen, daß man das Glück und die Freude anderer nicht störe? Wer von diesen beiden liebte am meisten: der Glückliche, der an den Leiden anderer teilnimmt, oder der Unglückliche, der an dem Glück und der Freude anderer wahre Teilnahme hat?

IV. Taten der Liebe.

Mit Ausnahme des letzten Abschnittes in den „Taten der Liebe" haben die Reden, bei denen wir bisher verweilt haben, die Aufmerksamkeit der Leser auf die innere Seite des Gottesverhältnisses gerichtet, auf dieses: Eines zu wollen, froh den Wunsch, der der Inhalt des Lebens war, aufzugeben, nach dem inwendigen Menschen beglaubigt zu werden und dadurch Leiden und Sorgen zu überwinden. Nur eine dieser Reden handelte im eigentlichen Verstande von der Liebe [1]). Man hatte gegen Kierkegaard eingewendet, daß er für die soziale Seite des Christentums kein Verständnis habe [2]). Dieser Einwand hat sicher mit dazu beigetragen, daß er die „Taten der Liebe" schrieb. Es war notwendig gewesen, zuerst von der Reinheit des Herzens zu reden, die darin bestand, nur Eines zu wollen; wo sie fehlt, ist keine Möglichkeit für eine

[1]) III 273–86. [2]) VIII A 4, vgl. 121, 219, 250.

Quelle göttlichen Lebens in der Tiefe des Herzens. Ist aber die Quelle der Liebe erschlossen, dann soll nicht so geredet werden, daß die Rede so zu sagen das Auge dazu verleitet, sich nach innen zu kehren und im mystischen Genießen den Reichtum der Quelle zu beschauen; nein, man soll sich eben vor dem Abweg der Mystik in acht nehmen; deshalb soll die christliche Rede nicht von der Liebe, sondern von den Taten der Liebe handeln [1])

Woher kommt die Liebe, wo hat sie ihre Herkunft und ihren Ursprung, wo ist die Stätte, wo sie ihre Heimat hat, von wo sie ausgeht? Ja, diese Stätte ist verborgen oder im Verborgenen. Es gibt eine Stätte im Innersten des Menschen; von dieser Stätte geht das Leben der Liebe aus; denn „vom Herzen geht das Leben aus". Aber sehen kannst du diese Stätte nicht; wie weit du auch hineindringst, der Ursprung entzieht sich in die Ferne und Verborgenheit; selbst wenn du am tiefsten hineingedrungen bist, der Ursprung ist immer noch ein Stück weiter drinnen, wie der Ursprung der Quelle, der, wenn du ihm am nächsten bist, noch weiter entfernt ist. Von dieser Stätte geht die Liebe aus, auf mancherlei Wegen; aber auf keinem dieser Wege kannst du zu ihrem verborgenen Entstehen eindringen. Wie Gott in einem Lichte wohnt, von dem jeder Strahl ausgeht, der die Welt erleuchtet, während doch niemand auf diesen Wegen eindringen kann um Gott zu sehen, da die Wege des Lichtes, wenn man sich gegen das Licht kehrt, sich in Dunkelheit verwandeln: ebenso wohnt auch die Liebe im Verborgenen oder im Innersten verborgen. Wie die sprudelnde Quelle durch die flüsternde Überredung ihres Rieselns den Menschen lockt, ja, beinahe bittet, den andern Weg zu gehn und ja nicht neugierig eindringen zu wollen, um ihren Ursprung aufzuspüren und ihr Geheimnis zu offenbaren; wie die Sonne mit ihren Strahlen die Menschen dazu einlädt, die Herrlichkeit der Welt in ihrem Glanz zu betrachten, aber warnend den Vermessenen mit Blindheit straft, der sich umkehrt um neugierig und frech den Ursprung des Lichtes zu entdecken; wie der Glaube sich freundlich anbietet, des Menschen Begleiter auf dem Wege des Lebens zu sein, aber den Frechen versteinert, der sich umkehrt um frech zu begreifen: so ist es der Liebe Wunsch und Bitte, daß ihr heimlicher Ursprung und ihr im Innersten verborgnes Leben ein Geheimnis bleibe, daß niemand neugierig und frech störend hineindringe, um zu sehen, was er doch nicht sehn kann, wohingegen er durch seine Neugierigkeit die Freude und den Segen verscherzen kann. Das macht immer die Leiden schmerzhafter, wenn der Arzt genötigt ist, zergliedernd zu den edleren und eben darum verborgenen Teilen des Körpers einzudringen; so macht es auch das Leiden schmerzhafter und ist zugleich das Verderblichste, wenn jemand, anstatt sich über die Liebe in ihren Äußerungen zu freuen, sich daran erfreuen will, sie zu ergründen, das heißt: sie zu zerstören.

Es ist unmöglich, eine Schrift wie die „Taten der Liebe" in einer kurzen Darstellung zu erschöpfen; wir wollen uns damit begnügen, die Aufmerksamkeit um vier bestimmte Gruppen von Gedanken zu sammeln.

1. Die Liebe bleibt ewig; das ist verbürgt durch das „Du sollst" der Ewigkeit.

2. Die Liebe liebt nicht den liebenswerten Gegenstand, sondern in jedem Menschen den Nächsten.

[1]) IX 7, 12f., Fortsetzung S. 266.

3. Die Liebe ist ein Wagnis des Glaubens, der der Klugheit entsagt.

4. Die Liebe richtet sich nach Gottes Begriff von der Liebe und nicht nach dem der Menschen; darum gerät sie in Widerstreit mit der Welt.

Diese vier Gedanken passen genau auf die Kreuzigung Jesu Christi. Seine Liebe blieb bis in den Tod; es war nicht der liebenswerte Gegenstand, den er liebte; denn wahrlich, an jenem Tage war nichts Liebenswertes an den Menschen; seine Liebe war ein Wagnis angesichts des nach menschlichen Begriffen Hoffnungslosen; und weil er sich nur nach Gottes Begriffen von der Liebe richtete, stieß er mit der Welt zusammen.

Wir haben gesehen, daß der Übergang von der humanen Religiosität zu der christlichen, von der Religiosität A zu der Religiosität B, so vor sich gegangen ist[1]), daß der Mensch es aufgab aus den Möglichkeiten zu leben, die er in sich selbst hatte, daß er „mit der Immanens brach", d. h. mit den natürlichen angeborenen Möglichkeiten, und durch einen geistigen Sprung dazu kam, aus der in Jesus Christus geoffenbarten Wahrheit zu leben; dieser Übergang war notwendigerweise ein Sprung in das Unbekannte, in das Paradox. Die „Taten der Liebe" schildern also die christliche Religiosität, indem sie schildern, wie das Leben sich gestalten wird, wenn es aus dem in Jesus Christus geoffenbarten Ideal gelebt wird. Man muß sich denken, daß der Übergang den „Taten der Liebe" vorausgeht; die paradoxe Art der christlichen Liebe wird denn auch in der Schrift betont.

Aber diese Verbindung mit Jesus Christus als dem Ideal der Liebe ist nicht die einzige. Grade weil das Christentum ein solches Leben aus Jesus Christus heraus ist, ist es zugleich ein Leben unter der Gnade. An alles was Kierkegaard über die Forderung des Ideals schreibt, muß man sich eng anschließend Abendmahlsreden denken, die Gottes schrankenlose Gnade verkündigen. Das ist auch die Voraussetzung in den „Taten der Liebe". Eine solche radikale Veränderung des Menschen geht nur sehr langsam vor sich[2]):

Wollte die Ewigkeit auf einmal und in ihrer Sprache dem Menschen die Aufgabe stellen ohne Rücksichtnahme auf sein Fassungsvermögen und seine schwachen Kräfte, dann müßte der Mensch verzweifeln.

Aber die langmütige Liebe Gottes behält ihr Ziel fest im Auge; sie will ihr Ebenbild im Menschen schaffen und nicht zum Schlaf einladen[3]):

Das Evangelium ist nicht das Gesetz; das Evangelium will dich nicht durch Strenge erlösen, sondern durch Milde; aber diese Milde will dich erlösen, sie will dich nicht betrügen, deshalb ist die Strenge in ihr.

---

[1]) s. S. 210. [2]) IX 241.
[3]) IX 359.

1. Die Liebe bleibt; das wird verbürgt durch das „Du sollst" der Ewigkeit.

„Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die Größte unter ihnen." Also: Die Liebe bleibt. Das gilt von Gottes ewiger Liebe; sie bleibt; und alles was im Einverständnis mit ihr vollbracht ist, bewahrt die Ewigkeit in Erinnerung; aber unsre Aufgabe ist gerade auch, daß die Liebe bleiben soll, daß wir unbedingt treu sein sollen. Diese Gedanken werden mit einem großen Reichtum an Stimmungen eingeleitet[1]).

Wenn das Kind den ganzen Tag über draußen bei Fremden gewesen ist und daran denkt, daß es nach Hause gehn soll, aber bange davor ist, allein zu gehn, und doch so gerne möglichst lange bleiben möchte, dann sagt es zu seinem älteren Begleiter, der vielleicht früher gehn wollte: „warte auf mich", und so richtet der Ältere sich nach der Bitte des Kindes. Wenn von zwei Gleichaltrigen der eine dem andern vorangeschritten ist, sagt der letzte zum ersten „warte auf mich", und so tut der Vorangeschrittene, wie er gebeten wurde. Wenn zwei eine gemeinsame Reise beschlossen haben und sich darauf freuen, der eine aber krank wird, sagt der Kranke „warte auf mich", und so richtet sich der andere nach der Bitte. Wenn einer dem andern Menschen Geld schuldet und nicht bezahlen kann, sagt er „warte auf mich", und dann richtet sich der andere Mensch nach seiner Bitte. Wenn das verliebte Mädchen sieht, daß sich große und vielleicht langwierige Schwierigkeiten der Vereinigung mit dem Geliebten in den Weg stellen werden, sagt sie zu ihm „warte auf mich", und der Geliebte tut, was sie gebeten. Und das ist ja sehr schön und preiswürdig, so auf einen andern Menschen zu warten; ob es aber gerade Liebe ist, die das tut, haben wir noch nicht gesehn. Vielleicht ist die Zeit des Wartens zu kurz, als daß es recht offenbar werden könnte, ob man es im eigentlichen Sinne Liebe nennen kann, was den Menschen zum Warten bewegt. Ach, und vielleicht wurde die Zeit des Wartens so lang, daß der Ältere zu dem Kinde sagte „nein, nun kann ich nicht länger auf dich warten"; vielleicht ging der Langsamere so langsam einher, daß der Vorangeschrittene sagte „nein, nun kann ich nicht länger auf dich warten, sonst werde ich zu lange aufgehalten"; vielleicht zog sich die Krankheit so in die Länge, daß der Freund sagte „nun kann ich nicht länger auf dich warten, jetzt muß ich allein reisen"; vielleicht zog sich die Zeit so lange aus für den, der seine Schulden nicht bezahlen konnte, daß der andere sagte „nein, nun kann ich nicht länger auf dich warten, ich muß jetzt mein Geld haben"; vielleicht rückte die Aussicht für die Vereinigung mit dem jungen Mädchen so weit in die Ferne, daß der Geliebte sagte „nein, nun kann ich nicht länger auf dich warten, ich schulde mir selbst und meinem Leben, daß ich nicht so aufs Ungewisse Jahr um Jahr hingehn lasse". Die Liebe aber bleibt.

Nach dieser Einleitung wird ein Gedanke plötzlich eingeführt, scharf wie eine Schwertschneide: Wenn sich also etwas mit dem Namen der Liebe schmückt, und dann aufhört, sich in Gleichgültigkeit oder Haß verwandelt, so zeigt das Aufhören, daß es nicht Liebe war; denn die Liebe bleibt; dies aber blieb ja nicht. Mit der Liebe verhält es sich also anders als mit dem Gelde; wenn ich Geld gehabt habe, es aber ver-

[1]) IX 288–89.

loren habe, so kann es nichtsdestoweniger wahr sein, daß ich Geld gehabt habe; das ich es verloren habe, hat keine zurückwirkende Kraft. Anders mit der Liebe. Wenn sie aufgehört oder vielleicht sich in ihren Gegensatz verwandelt hat, so war es unwahr, daß ich Liebe hatte; daß ich sie verloren habe, hat zurückwirkende Kraft. Was für eine Mißhelligkeit zwischen zwei Menschen entstehn kann, die Wirkung, daß die Liebe aufhört, kann sie nicht bekommen; von der Seite des Liebenden kann kein Bruch entstehn; die Liebe ist treu und rechnet gar nicht mit dem Vergangenen; deshalb ist sie immer gleich bereit, als ob nichts im Wege gewesen wäre[1]):

Wie soll ich nun dieses Tun der Liebe beschreiben können? O, daß ich unerschöpflich darin sein könnte, das zu beschreiben, was so unbeschreiblich erfreulich und so erbaulich zu bedenken ist!

So kam es denn zu einem Bruch zwischen den Beiden; es war ein Mißverständnis, doch brach der eine das Verhältnis ab. Der Liebende aber sagt „ich bleibe" — so daß es doch keinen Bruch gibt. Denke dir ein zusammengesetztes Wort, das letzte Wort fehlt, so daß wir nur das erste Wort und den Bindestrich haben (denn wer das Verhältnis bricht, kann doch den Bindestrich nicht mit sich nehmen; den behält natürlich der Liebende auf seiner Seite), denke dir also von einem zusammengesetzten Wort das erste Wort und den Bindestrich, und denke dir nun, daß du gar nichts mehr über den Zusammenhang weißt: was wirst du dann sagen? Du wirst sagen, daß das Wort nicht fertig sei, daß etwas fehle. So mit dem Liebenden. Daß ein Bruch entstand, kann man nicht unmittelbar sehn; das kann man nur von der Vergangenheit her wissen. Der Liebende aber will das Vergangene nicht wissen; denn er bleibt; wer aber bleibt, richtet den Blick auf die Zukunft. Also drückt der Liebende aus, daß das Verhältnis, das der andere einen Bruch nennt, ein Verhältnis ist, das noch nicht fertig geworden ist. Doch weil etwas fehlt, darum ist es noch kein Bruch. Es kommt also darauf an, wie man die Sache ansieht; und der Liebende, er bleibt.

Ein paar Seiten hindurch werden dergleichen Bilder fortgesetzt, und dann wird die Treue der Liebe wiederum durch die Treue der romantischen Liebe illustriert, die der Dichter beschrieben hat, wenn er beschreibt, wie das liebende Mädchen jeden Abend erwartungsvoll am Fenster sitzt, ach, während die Zeit kommt und geht[2]). Und dann endet der Abschnitt mit einer Schilderung, wie gesegnet dann die Versöhnung ist; im Anfang des ersten Teiles haben wir diesen Schluß benutzt, um Kierkegaards nahes Verhältnis zu der dänischen Natur hervorzuheben[3]):

Wahrhaftig, kein Boot, das auf stillem Wasser dahingleitet, bis wo das Röhricht es aufhält und umschließt, kann so sicher sein, sich nicht zu stoßen, wie einer, der umkehrt und die Versöhnung in der Liebe sucht, die bleibt.

In einer andern Rede wird dieses Bild von der Versöhnung wieder aufgenommen[4]). Wenn der Liebende den andern durch den Sieg der Versöhnlichkeit wieder gewonnen hat, dann beseitigt er alles, das möglicherweise den andern verletzen könnte; er will nicht wie der Sieger

[1]) IX 291. [2]) s. S. 332. [3]) s. S. 5. [4]) IX 315–26.

dastehn; eine heilige Scheu hält ihn davon ab, den andern zu demütigen; dieser Scheu gibt er nach, indem er Gott die Ehre gibt; und dadurch macht er den Sieg der Versöhnlichkeit so selig. „Denn wenn in einem Verhältnis zwischen zwei Menschen beide gedemütigt sind, ist nichts Demütigendes für den einen von ihnen[1])."

Aber dies, daß die Liebe bleibt, ist verbürgt durch das „Du sollst" der Ewigkeit. Dieser Gedanke wird auf verschiedentliche Weise entfaltet: Du sollst lieben[2]). Dadurch ist die christliche Liebe verschieden von der Liebe des Gefühls und des Triebs und der Zuneigung, dadurch ist sie aber auch gegen Veränderung geschützt: sie hat die Beständigkeit der Ewigkeit in sich. „Die Liebe, die die Veränderung der Ewigkeit erfuhr, indem sie Pflicht wurde, sie gewann die Beständigkeit." Und so wird die Liebe von jeder Angst vor einer möglichen Veränderung befreit; sie steht unveränderlich fest; und zugleich ist sie frei von Verzweiflung, z. B. über den Tod. Der Tod kann ja die Liebe nicht auslöschen. Die Verzweiflung über den Tod beruht darauf, daß man den Besitz, der allerdings aufhört, mit der Liebe, die nie aufhören soll, verwechselt[3]). Es fällt einem ein, wie viel diese Bemerkung in Kierkegaards eignem Leben bedeutet. Durch den Bruch mit Regine hat er den Besitz aufgegeben; aber die Liebe hatte er keinen einzigen Tag aufgegeben[4]). Ist der Gegenstand der Liebe tot, so bleibt die Liebe in „der Tat der Liebe eines Verstorbenen zu gedenken[5])" . . . und diese Liebe ist die uneigennützigste aller irdischen Formen der Liebe. Der Abschnitt, der davon handelt, hat augenscheinlich das verklärte Bild des Vaters zur Voraussetzung.

Ähnliche Gedanken über das Heilsame darin, daß die Liebe Pflicht ist, stehn auch in dem Abschnitte „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung"[6]). Die Ewigkeit ist mißtrauisch wenn sie Menschen sieht, die sich daran berauschen, Versprechungen abzulegen. „Wie der Trinker beständig stärkerer und stärkerer Erregung bedarf, — um berauscht zu werden, so braucht der, welcher der Leidenschaft der Versprechungen und guten Vorsätze verfallen ist, immer stärkere und stärkere Erregung — um zurück zu gehn"[7]); wenn aber die Definition der Liebe die ist, daß sie des Gesetzes Erfüllung ist, so stellt sie den Zuhörer grade vor die Handlung, das Gesetz zu erfüllen; diese Definition hat die Macht, auf die es vor allem ankommt; das Mächtige liegt darin, alles Gerede zum Schweigen zu bringen und die Aufgabe zu stellen[8]): geh hin und erfülle das Gesetz. So war Christus die Erfüllung des Gesetzes; und dadurch war er die Liebe; denn das Gesetz ist das Abstrakte, Tote; die Erfüllung des Gesetzes ist das Lebendige, Warme.

[1]) IX 322. [2]) IX 21–46. [3]) IX 41. [4]) s. S. 344.
[5]) IX 327–39. [6]) IX 90–129. [7]) IX 93. [8]) IX 95.

In einer dritten eigentümlichen Form werden diese Gedanken hervorgeführt in dem Abschnitt „Unsre Pflicht, in der Liebe Schuld gegeneinander zu bleiben[1])". Hier wird Röm. 13,8 benützt: „Seid niemand nichts schuldig, denn daß ihr Euch untereinander liebet"; und es wird erklärt, wie es gerade das Wesen der Liebe ist, in der Schuld zu bleiben, die Liebe als eine Schuld zu fühlen, die man nie bezahlen kann; nur so entgeht man dem Wort „Genug" (nun habe man diesen Menschen genug geliebt), diesem Worte, das der Liebe Tod bedeutet und beweist, daß der Redende nicht der Liebende ist, sondern ein selbstgerechter Pharisäer. Die Liebe ist das Unerschöpfliche; und deshalb ist die Schuld das eigentliche Element der Liebe, wie das Wasser das Element des Fisches ist, worin er lebt. Seine Liebe mit der anderer zu vergleichen, ist der Tod der Liebe.

Wenn man diesen Gedanken durchführt, dann wird es klar, daß die Liebe nur da ist, wo sie eine unerschöpfliche Quelle hat; denn der Reiche ist es, der sich als der Schuldner aller Menschen fühlt. „Welchem viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen"; sonst würde das Leben grenzenlos ungerecht werden. So war es bei Paulus der Reichtum, der bewirkte, daß er sich als der Schuldner aller Menschen fühlte (Röm. 1,14). Es ist also das Eigentümliche an der Rede Kierkegaards über das große Gebot, daß er nicht, wie Kant, irgend eine Abschwächung erlauben will, wie „Du sollst deinem Nächsten wohl tun" oder „Du sollst danach streben, deinem Nächsten gerne wohl zu tun". Es heißt „Du sollst lieben". So verstanden muß das Gebot der Liebe das Paradox enthalten „Es ist Pflicht, seinen Nächsten zu lieben, nicht aus Pflicht, sondern aus Liebe". Das kann nur da erfüllt werden, wo Gott in der Tiefe des Herzens eine Quelle der Liebe ist. „Es ist durchaus vergeblich, demjenigen, der nicht in der Liebe ist, zu sagen: handle moralisch!" (Fichte)[2]).

2. Die Liebe liebt nicht den liebenswerten Gegenstand, sondern in jedem Menschen den Nächsten.

Erstens wird das in dem Abschnitt „Du sollst den Nächsten lieben"[3]) entwickelt. Hier wird die christliche Liebe der Liebe gegenübergestellt, von der Aristoteles in seiner Ethik redet, der Philia. Das Heidentum kennt zwei Formen der Liebe, Minne und Freundschaft; sie beide preist der Dichter als das Höchste; das Christentum aber redet von der Liebe zum Nächsten; das ist ein anderer Ausdruck dafür, daß das Christentum die Liebe zur Pflicht macht. Es ist unmöglich, gleichzeitig nach der Bestimmung der Liebe bei dem Dichter und bei dem Christentum

[1]) IX 167–194.
[2]) Anweisung zum seligen Leben, 10. Vorlesg. Fichte, 8. V. V 544.
[3]) IX 47–62.

zu leben. Minne und Freundschaft, wie sie der Dichter schildert, sind nicht Pflicht und können von keinem Menschen gefordert werden; sie sind Gaben des Glücks. Demnach sind Minne und Freundschaft nicht dasjenige, worüber das Gebot des Christentums redet, wenn es die Liebe fordert, sondern feinere Arten von Eigenliebe. Der Dichter meint es allerdings anders, wenn er die „Liebe" verherrlicht und von dem Liebenden sagt, daß er die Geliebte höher als sich selbst liebt; in Wirklichkeit aber ist Liebe eine Verbindung zwischen zweien, die ein Selbst im Gegensatz zu andern ausmachen; es ist eine „Liebe", die andere ausschließt; aber in der Liebe zum „Nächsten" ist von einem solchen Ausschließen keine Rede; derjenige, den Gott im Augenblick zu meinem Nächsten macht, er ist es. Die christliche Liebe ist deshalb „die ewige Gleichheit im Lieben". „Wenn jemand dagegen meint, der Unterschied zwischen Heidentum und Christentum sei der, daß die Geliebte und der Freund im Christentum ganz anders treu und innig als im Heidentum geliebt werde, dann ist dies ein Mißverständnis[1])." In der Minne gibt es Eine, die in dem Sinne der Vorliebe geliebt wird; aber es gibt niemanden, der in dem Sinne der Vorliebe mein Nächster ist.

Es ist nun nicht die Meinung, Minne und Freundschaft von dem Christentume auszuschließen. Das wird auf so vielerlei Weise gesagt, daß man nicht umhin kann, es zu bemerken[2]):

Wie dies Gebot jeden Menschen lehren will, wie er sich selbst lieben soll, so will es auch Minne und Freundschaft lehren, was rechte Liebe ist: bewahre in der Liebe, mit der du dich selbst liebst, die Liebe zu dem Nächsten . . . Liebe die Geliebte treu und innig, aber die Liebe zum Nächsten sei das Heiligende in dem Bund, den ihr im Verein mit Gott geschlossen habt; liebe deinen Freund aufrichtig und ergeben, aber die Liebe zum Nächsten sei das, was ihr in der Vertrautheit mit Gott, die Eurer Freundschaft eigen ist, von einander lernt.

Das Christentum kennt nur eine Art der Liebe, die Liebe zum Geiste, aber sie kann jeder Äußerung der Liebe zugrunde liegen und darin enthalten sein.

Daher wäre es unrichtig, auf die herausfordernden Worte, die dem Unterschied zwischen Heidentum und Christentum Ausdruck geben, die Behauptung zu stützen, daß Kierkegaard ein negatives Verhältnis zwischen dem Christentum und den humanen Werten des Lebens behauptet habe.

Noch einmal werden dieselben Töne angeschlagen, nämlich in der Rede darüber, daß wir die Menschen, die wir sehen, lieben sollen[3]), d. h. Menschen lieben, wie wir sie sehn, mit ihren Fehlern und Mängeln; das tat Christus, als Petrus ihn verleugnete; da liebte er in Petrus den Menschen, den er sah, — in seiner ganzen Herabwürdigung. Große Kritiker, auch unter den dänischen, werden von dem Worte getroffen:

[1]) IX 55. [2]) IX 64, 114, vgl. die Brautrede V 204–225.
[3]) IX 147–166, 150f.

„Es ist immer leichter, seine Vorzüglichkeit dadurch zu beweisen, daß man allen gegenüber wählerisch ist, als dadurch, daß man gegen sich selbst strenge ist."

Oder wenn es zwei Künstler gäbe, und der eine sagte: „Ich bin viel gereist und habe mich viel in der Welt umgesehen, suchte aber vergeblich einen Menschen zu finden, den es sich lohnte zu malen; kein Gesicht habe ich gefunden, das in dem Grade das vollkommene Bild der Schönheit wäre, daß ich mich entschließen könnte, es zu zeichnen; in jedem Gesicht entdeckte ich den einen oder den anderen kleinen Fehler; deshalb suchte ich vergebens." — Wäre dieses ein Zeichen dafür, daß dieser Künstler ein großer Künstler ist? Der andre Künstler dagegen sagte: „Nun wohl, ich will mich eigentlich nicht dafür ausgeben, Künstler zu sein, habe auch keine Reisen ins Ausland gemacht; um aber bei dem kleinen Kreis von Menschen zu bleiben, die mir nahe stehn, so habe ich kein einziges Gesicht so unbedeutend oder verfehlt gefunden, daß ich ihm nicht doch eine schöne Seite abgewinnen und etwas Verklärtes an ihm entdecken könnte; darum freue ich mich der Kunst, die ich ausübe, und die mich befriedigt, wiewohl ich keinen Anspruch darauf mache, ein Künstler zu sein" — wäre dies nicht ein Zeichen dafür, daß er ein echter Künstler war?

Die Aufgabe ist nicht die: den liebenswerten Gegenstand zu finden, sondern die Aufgabe ist die: den nun einmal gegebenen oder gewählten Gegenstand der Liebe wert zu finden, und andauernd ihn der Liebe wert zu finden, wie er sich auch verändert.

3. Die Liebe ist ein Wagnis des Glaubens, der der Klugheit entsagt.

Mit diesem Gedanken setzen die „Taten der Liebe" ein[1]), und er ist geradezu das Alpha und Omega im Gedankengange Kierkegaards. Kein Vertrauensverhältnis, weder zu Menschen noch zu Gott, kann auf Wissen sich gründen; es enthält immer ein Risiko, auf Menschen zu vertrauen; aber der Liebende nimmt dieses Risiko, weil er sonst nicht der Liebende sein kann. In der Einleitung zu den „Taten der Liebe" wird der Einzelne vor eine Wahl gestellt und zu ihm gesagt: Willst du dein Leben dafür einsetzen, daß du daran festhältst, daß die Liebe die Urquelle des Lebens ist, daß sie der Wert ist, für den du unbedingt alles opfern und alles leiden willst, dessen gewiß, daß das im Sinne der Ewigkeit Sieg ist, wie viel du auch im Zeitlichen verlierest? Und willst du infolgedessen jedem Mißtrauen entsagen, weil es die Liebe totschlägt und dich um die Liebe betrügt? Und willst du, um der Liebe treu zu bleiben, das Risiko laufen, lebenslang von den Menschen betrogen zu werden, indem du dem Mißtrauen entsagst? Wenn du das willst, dann — und nur dann — glaubst du, daß Gott die Liebe ist, und glaubst es so, daß dir der Glaube deine Existenz verwandelt. Willst du mit deinem Leben dafür einstehn, daß Liebe und Allmacht zusammen gehören? Dann glaubst du, daß Gott die Liebe ist. Denn ein Glaube,

[1]) s. S. 211.

der nicht Grundlage meines Handelns ist, der nicht meine Existenz durchdringt, ist kein Glaube.

Jede Beurteilung von Kierkegaards Auffassung des Christentums muß hier anheben. Er soll und kann nicht nach den pseudonymen Schriften beurteilt werden, sondern nach den leitenden Gedanken der erbaulichen Schriften. Und wenn ich darüber nachdenke, dann verstehe ich, daß dieses, die Liebe so als die einzige Grundlage für das Leben zu wählen, mit einem ungeheuren Risiko verbunden ist, einem Risiko, das den Menschen mit Furcht und Zittern erfüllen kann. Die Wahl dieser Lebensform muß empfunden werden wie ein Sprung in das, menschlich gesprochen, Abenteuerliche hinein. Es ist aber klar, daß die Liebe Jesu Christi am Kreuze gerade dieser Art war; in der Liebe und ihrem Vertrauen zu den Menschen zu bleiben, das war ihm der unbedingte Inhalt des Lebens, auch als er alles verlor; und mit dem Tode vor Augen führte er den Glauben an die Allmacht der Liebe durch.

Wenn ein Mensch es gewählt hat, aus einer solchen Liebe des Wagnisses zu leben, so lebt er offenbar nicht mehr innerhalb der durch die natürliche menschliche Religiosität gezogenen Grenzen; er hat mit aller menschlichen Berechnung und Klugheit gebrochen. Die Nachfolge Christi ist ihm der neue Inhalt des Lebens geworden[1]). „Wenn die Menschen das Klughandeln nicht ebenso tief verachten lernen wie Diebstahl und falsches Zeugnis, so schafft man das Ewige zuletzt ganz ab."

Dieser Hauptgedanke von dem übernatürlichen Vertrauen der Liebe wird weiter auf mehrere und eigentümliche Weisen entwickelt.

Erstens im Abschnitt „Die Liebe erbaut"[2]). Auf Grundlage einer etwas geschraubten Auslegung des dänischen Wortes erbauen (opbygge = „aufbauen") — daß es nämlich bedeutet: vom Grunde aus aufbauen, also auf einem Grunde, der im voraus da liegt, — wird entwickelt, daß die Liebe voraussetzt, daß im andern Menschen ein Grund ist, worauf man bauen kann.

Der Liebende setzt voraus, daß die Liebe im Herzen des andern Menschen da ist, und just durch diese Voraussetzung baut er die Liebe auf — vom Grunde aus, insofern er sie ja liebend im Grunde voraussetzt.

Die Langmut ist eben Ausdauer in dem Voraussetzen, die Liebe sei doch im Grunde da.

Das Zuverlässige an dem Liebenden ist gerade, daß selbst wenn du an deiner eignen Liebe verzweifelst, ist er doch liebevoll genug um sie vorauszusetzen, oder besser gesagt ist er der Liebevolle, der sie voraussetzt.

Jeder Christ weiß aus zahllosen Erfahrungen, daß Christus sein Reich grade so in uns aufbaut.

---

[1]) s. S. 301, IX 248. [2]) IX 201–215, vgl. S. 295.

Am eigentümlichsten sind die Reden über die zwei gleichlaufenden Themata „Die Liebe glaubt alles — und wird doch nie betrogen" und „Die Liebe hofft alles — und wird doch nie zu Schanden" [1]). Die Liebe ist nicht arglos; sie weiß sehr gut Bescheid mit dem Bösen in der Welt, und dennoch glaubt sie; sie weiß dasselbe von der Welt wie das Mißtrauen, sie ist aber Liebe, und deshalb glaubt sie. Ein paar Seiten wird es entwickelt, wie schwer Menschenkenntnis ist; selbst Pferde zu kennen ist eine schwierige Kunst, und man kann sich auf die verschiedensten Weisen irren; das weiß grade der beste Pferdekenner.

„Und nun vollends den Unterschied zwischen Mensch und Mensch! Wie unendlich! Wäre es nicht so, dann wäre der Mensch entwürdigt . . . Ja, wenn es nicht so wäre, daß der eine Mensch, ehrlich, aufrichtig, achtungswert, gottesfürchtig, unter denselben Umständen gerade das Entgegengesetzte von dem tun kann, was ein anderer Mensch tut, der doch auch ehrlich, aufrichtig, achtungswert, gottesfürchtig ist: dann wäre das Gottesverhältnis nicht wesentlich, nicht in seiner tiefsten Bedeutung vorhanden . . . so wäre alles auswärts gekehrt, würde auf heidnische Weise im Staats- und Gesellschaftsleben seinen Abschluß finden, so wäre das Leben viel zu leicht geworden, aber auch gar leer, so wäre weder die Anstrengung noch die Selbstvertiefung möglich und auch nicht notwendig, die gerade in dem schwierigsten Zusammenstoß des unendlichen Mißverstehens das Gottesverhältnis in einem Menschen entwickelt."

Kannst du mir nun sagen, wer das gesagt hat? Nein, das ist eine Unmöglichkeit; es ist ganz zweideutig; der am meisten mißtrauische und der liebevollste Mensch haben in ihrer Eigenschaft als Wissende es gleich gut sagen können. Kein Mensch hat es gesagt, es ist unmenschlich gesagt, es sind Laute, die erst zur menschlichen Rede werden, wenn die Persönlichkeit sie auf ihre eigentümliche Weise beseelt durch die Verschiedenartigkeit der Stimme. Es ist Wissen, und das Wissen ist als solches unpersönlich und soll unpersönlich mitgeteilt werden. Das Wissen faßt alles nur als Möglichkeit auf und befindet sich insofern außerhalb des Daseins in der Möglichkeit; erst mit dem ergo, mit dem Glauben fängt der Einzelne sein Leben an.

So ist das Vertrauen nie Wissen; es ist es nicht Menschen gegenüber; und es ist es selbstverständlich auch nicht Personen der Geschichte gegenüber; an einer entscheidenden Stelle haben wir gerade geltend gemacht, daß unsre ganze Auffassung von Kierkegaard keine objektive Wissenschaft ist, sondern im Glauben wurzelt [2]). Aber wenn die Liebe auf Menschen vertraut, ist dieses Vertrauen in seinem tiefsten Grunde ein Vertrauen auf die Liebe, ein Glaube, daß Gott die Liebe ist; das ist der tiefste Zusammenhang der Gedanken des Mannes, dem es nie einfiel, Glauben und Wissen zu verwechseln, aber dem das Unmenschliche: das Leben auf Wissen zu bauen allerdings auch nie einfiel!

In einem andern Zusammenhang haben wir erklärt, daß wenn dieser Gedanke, daß die Liebe alles glaubt — und doch nie betrogen wird, durchdacht wird, wird die unvermeidliche Folge die Apokatastasis,

[1]) IX 216–234, 235–251. [2]) s. S. 357.

die Überzeugung davon, daß das Weltdrama mit der Erlösung aller Menschen endet; das ist ein Punkt, auf welchen die Gedanken Kierkegaards immer und immer zurückgekommen sind[1]).

Auf denselben Saiten, aber auf eine neue Weise wird in dem Abschnitte „Die Liebe sucht nicht das Ihre" gespielt[2]):

Die Liebe sucht nicht das Ihre. Denn der wahre Liebende liebt nicht seine Eigentümlichkeit, er liebt dagegen jeden Menschen nach seiner Eigentümlichkeit; aber „seine Eigentümlichkeit" ist ja gerade das ihm eigne; also sucht der Liebende nicht das Seine; im Gegenteil liebt er das des andern.

Darum hat der Liebende Sinn für die verschiedenen Individualitäten und hilft dem andern, sich selbst zu werden; in dieser ganzen Erörterung finden wir eine edle Verschmelzung des Sokratischen, der Ehrfurcht vor der Selbständigkeit des einzelnen Menschen, mit der christlichen Liebe, die aller Herrschsucht und aller Kleinlichkeit entsagt[3]):

Der Kleinliche hat nie den Mut gehabt zu diesem Wagnis der Demut und des Stolzes: Vor Gott sich selbst zu sein — denn der Nachdruck liegt auf dies „vor Gott", weil da alle Eigentümlichkeit ihren Quell und ihren Ursprung hat. Wer das gewagt hat, er hat Eigentümlichkeit, er hat zu wissen bekommen, was Gott ihm schon gegeben hat, und er glaubt ganz in demselben Sinne an die Eigentümlichkeit jedes andern Menschen.

Ein Beispiel dieser Ehrfurcht vor der Selbständigkeit anderer treffen wir in seinem Verhältnis zu Bröchner, der in seinen „Erinnerungen an Kierkegaard" selbst folgendes erzählt hat[4]):

Meine Uneinigkeit mit Sören Kierkegaard in bezug auf das Christliche verbarg ich ihm nicht; aber wir disputierten nicht darüber . . . Wenn er es nie versuchte, meine Anschauungen direkt zu bestreiten, kann ich, nach der ganzen freundlichen Teilnahme, die er mir immer erwies, und der ich dankbar gedenke, den Grund nur darin suchen, daß ich mich ehrlich und ernst mit der Sache, die ihm das Höchste war, beschäftigte, und daß ich mit dem, was er geschrieben hatte, und mit seinem ganzen Gedankengang so vertraut war, daß ich hinlängliche Voraussetzungen zu einer Konklusion hatte, und daß ich dieser Konklusion nicht durch einen andern näher gebracht werden konnte, sondern jedenfalls nur durch mich selbst.

Wiederum diese Liebe, die nicht das Ihre sucht, ist im Verhältnis zu dem Ewigen ein Wagnis. Kierkegaard hat nie gemeint, daß es einen Wert habe, an der augenblicklichen Bekehrung eines Menschen eifrig zu arbeiten[5]): „Wer müßte nicht verzweifeln, wenn es auch in bezug auf das Heil der Seele darauf ankäme, der erste zu sein, wenn dergleichen Christentum wäre!"

---

[1]) s. S. 344ff., VII 337, IV 151f., X² A 44, E. P. VIII 87, IX 362, 410, VII 508–10, X 186, wie VIII² B 103² zeigt, daß er den schroffsten Satz hat wegfallen lassen, VII² B S. 164, E. P. VIII 319, IX 79, 169.

[2]) IX 252–66. [3]) IX 259. [4]) Det 19. Aarhundrede S. 366.

[5]) VII² B S. 164.

4. Die Liebe richtet sich nach Gottes Begriff von der Liebe und nicht nach dem der Menschen; darum gerät sie in Widerstreit mit der Welt.

In der christlichen Liebe ist Gott immer mit dabei, er ist die „Zwischenbestimmung“[1]), d. h. der Christ kann keinen Menschen unter andern Bedingungen lieben als die, daß Gott als der Dritte im heiligen Bunde der Liebe beteiligt ist; und er kann nicht erlauben, daß irgend ein Mensch ihn auf andere Weise liebt. Die Liebe ist Sache des Gewissens; das ist sie durch das Christentum geworden; aber eine Sache des Gewissens, wo Gott ausgeschlossen ist, ist eine Sinnlosigkeit; die Lostrennung der Liebe von Gott ist Meuterei, durch die alles in Verwirrung aufgelöst wird. In diesen Gedanken kommt es so deutlich zum Vorschein, daß Kierkegaard davon überzeugt ist, daß die Religion der anerfeste Grund der Moral und des ganzen Lebens ist[2]).

Wenn aber Gott so die „Zwischenbestimmung“ sein soll, kann man nicht vermeiden, daß der menschliche und der göttliche Begriff von der Liebe zusammenstoßen[3]). Die Schilderungen der „Taten der Liebe“, die wir behandelt haben, haben überall diesen Gegensatz zum Vorschein kommen lassen, und er liegt in dem Wesen des Christentums; wozu eine übernatürliche Offenbarung, wenn das von Gott Offenbarte mit den Gedanken der Welt wesentlich zusammenfiele. Ja wenn die Offenbarung Gottes etwas offenbarte, das keinen entscheidenden Einfluß auf das Leben der Menschen haben sollte, dann wäre es denkbar, daß kein Zusammenstoß stattfände; jeder könnte ja seine Gedanken behalten; aber „im Verhältnisse zu Gott und einer ewigen Seligkeit als dem absoluten Guten bedeutet Pathos nicht Worte, sondern daß diese Vorstellung den Existierenden in seiner ganzen Existenz umbildet“[4]). Das Leben wird sich mithin grundverschieden gestalten müssen, je nachdem man nach dem Begriffe der Menschen von der Liebe oder nach dem Begriffe Gottes lebt. Wenn darum der Christ in großer Schwäche versucht, sein Leben nach Gottes Begriff von der Liebe zu leben, dann wird er Gegenstand des Mißverständnisses; die Welt wird ihn für selbstisch halten, weil seine Handlungen die Menschen, mit denen sein Leben in Verbindung steht, in die Gemeinschaft der Leiden Christi hineinzieht. Diesen Gedanken, daß die christliche Liebe unter dem Verschiedensein von der Welt leiden muß, hat Kierkegaard in seinem eignen Leben erfahren; und er ist eine Folgerung seiner zentralen Auffassung des Christentums. In den „Philosophischen Brocken“[5]) hatte er, mit den bitteren Erfahrungen seines Lebens als Hintergrund, das Leiden

[1]) IX 104–5. [2]) S. 266 f. [3]) IX 107. [4]) s. S. 196.
[5]) s. S. 193, vgl. S. 304 f.

Gottes geschildert, der eine Welt liebte, von der er grundverschieden war; durch das Gleichnis von dem König, der das arme Mädchen liebte, hatte er dies veranschaulicht. Dies, Gottes eignes Leiden unter der Verschiedenheit, ist es, das jeder Christ erleben muß; er muß dann, außer der Opferwilligkeit, die die Liebe an und für sich enthält, auch um der Wahrheit willen das Opfer bringen: sich darein zu finden, daß er als Lohn für seine Liebe mißverstanden und gehaßt wird[1]); ja das Verhältnis der Liebe an und für sich kann das Opfer sein, das verlangt wird[2]).

In diesem ganzen Gedankengang ist der Einfluß von Sokrates, wie er im Gorgias und im Staate geschildert wird, unverkennbar[3]). Es ist daher notwendig auf den entscheidenden Unterschied zwischen dem Sokratischen und dem Christlichen aufmerksam zu machen. Für Sokrates war es kein persönliches Leiden, sich im Gegensatz zu andern zu fühlen; er mußte den Tod leiden; aber er blieb seinem Gott treu, und heroisch ging er lächelnd dem Tode entgegen, denn seine Gottheit gebot ihm nicht, die andern zu lieben; mit Christus war es anders; er hatte nicht die sokratische Ruhe, denn seine Gottheit, der Vater im Himmel, gebot ihm zu lieben; er war der Königssohn, der das arme Mädchen liebte. In einem früheren Zusammenhange haben wir bei dieser eigentümlichen christlichen Verschmelzung des Heroischen mit dem sympathischen Leiden der Liebe[4]) verweilt, wie Kierkegaard sie in der kleinen Abhandlung über das Kreuz auffaßte. Die Liebe der Christen ist auch in dem Verstand Nachfolge Christi, daß diese Seite der Leiden Christi ihr das Gepräge aufdrücken muß. Und diese innere Aufopferung, böse zu scheinen, wenn man in Wahrheit liebt, ist die schwerste Aufopferung, weil kein Mensch sie sieht noch bewundert; nur Gott sieht sie, und er bewundert sie nicht; denn vor Gott ist der Mensch gedemütigt, gebeugt unter der unendlichen Forderung der Liebe und ihrer Dauer. So ist die Seele, bei der doppelten Forderung von Tiefe und Dauer in der Aufopferung, bis zum Äußersten angestrengt.

Aus dem allen geht hervor, worauf Kierkegaard durch den Streit mit dem Corsaren und dessen Folgen aufmerksam wurde[5]), daß die Liebe auch in äußere Leiden hineinführt; dieser Gedanke fügt sich ganz organisch dem Grundgedanken in den philosophischen Brocken an[6]).

Der Gedanke der bloß menschlichen Selbstverleugnung ist der: gib dein selbstisches Wünschen, Begehren und deine selbstischen Pläne auf — dann wirst du als der Gerechte und Weise geachtet, geehrt und geliebt. Man sieht leicht, daß diese Selbstverleugnung Gott und das Gottesverhältnis nicht erreicht, sie bleibt weltlich innerhalb des Verhältnisses zwischen Mensch und Mensch stehn. Der Gedanke der christlichen Selbstverleugnung ist der: gib dein selbstisches Wünschen und Begehren, deine eigennützigen Pläne und Zwecke auf, so daß du in Wahrheit

[1]) IX 111. [2]) IX 125. [3]) z. B. IX 124. [4]) s. S. 385.
[5]) s. S. 357. [6]) IX 182–194 (185).

selbstlos für das Gute arbeitest — und finde dich darein, daß du grade deshalb verabscheut wirst, beinahe wie ein Verbrecher, verhöhnt und bespottet, finde dich dann darein, wenn es von dir gefordert wird, daß du als ein Verbrecher grade deshalb hingerichtet wirst, oder richtiger, finde dich nicht darein (denn dazu kann man fast genötigt werden), sondern wähle es frei.

In dem Versagen der Klugheit und der freiwilligen Wahl der Leiden des Mißverständnisses besteht das Eigentümliche der christlichen Liebe. Und darauf beruht die Möglichkeit des Ärgernisses. Diese Liebe will die Welt nicht Liebe nennen. Die Möglichkeit des Ärgernisses tritt also in den „Taten der Liebe" nicht so auf, daß der Verstand an einem intellektuellen Paradox Anstoß nimmt; derart war die humoristische Kampfesstellung gegen Hegel. Nein, die Möglichkeit des Ärgernisses entsteht dadurch, daß ein Sprung verlangt wird, eine Veränderung der Grundlage für das Leben des Menschen, so daß seine Handlungen nicht mehr durch die menschliche Idealität bestimmt werden, sondern durch eine übermenschliche Vorstellung von der Liebe. Mit diesem Gedankengang ist offenbar der ganze Zunder zurecht gelegt, der im Jahre 1854 Feuer fing; und hier wäre es unrichtig zu behaupten, daß das Leiden, in das man nach Kierkegaards Anschauung durch das Christentum hineingeführt wird, in einem asketischen Verhältnis zur Welt seinen Ursprung habe. Nein, das Verhältnis zur Welt ist positiv im vollen Maße, zugleich aber ungeheuer polemisch. Und will man sich klar machen, woher dieses Polemische stammt, so kann der Gedanke, der alle die andern zusammenfaßt, kurz so formuliert werden: Wenn man die Offenbarung als eine Mitteilung von Existenz ansieht, dann muß eine übernatürliche Offenbarung notwendigerweise polemisch sein; und daß die christliche Offenbarung das ist, beweist ihres Stifters Zusammenstoß mit der Welt; unter diesem Polemischen müssen auch seine wahren Jünger leiden, sowohl im Inneren wie im Äußeren. Derselbe Gedankengang beherrscht die „Einübung im Christentum". Ihm gegenüber muß man Stellung nehmen, wenn man Stellung zu Kierkegaard nehmen will[1]). Hat die Christenheit über der Versöhnung durch das Kreuz Christi nicht dieses Polemische vergessen?

V. Die Gnade.

Wir haben nun vier verschiedene Gruppen von Reden betrachtet, „die Reinheit des Herzens ist Eines zu wollen", „die Reden an die Leidenden", „die Reden von der Lilie auf dem Felde und dem Vogel

[1]) s. S. 412.

unter dem Himmel", und endlich die „Taten der Liebe". Der Sinn aller dieser Schriften ist „mit Hilfe der Ideale zu rühren", und dies wiederum will heißen: mit Hilfe der Ideale auf eine solche Weise zu demütigen, daß die Demütigung zur Erhebung wird. Es ist als erhielte man einen Blick in eine Welt, deren Herrlichkeit so unbegreiflich ist, daß man von dem Glanze geblendet wird, indem man mit Zittern versteht, daß es diese Welt ist, in der man seine Heimat hat, daß man sich aber gerade außerhalb derselben befindet; die Seele muß angesichts dieser Herrlichkeit, von der man ausgeschlossen ist, und die man doch so innerlich liebt, tief aufseufzen. Kierkegaard hat es auf diese Wirkung der Reden abgesehen; tritt sie ein, dann hat er getan, was er konnte, um dem Leser zu helfen, ein Christ zu werden[1]). Er ist eigentlich sicher, daß niemand dieser Rede über die Ideale widerstehen kann, wenn er davon laut mit sich selber redet; in dem Sinne ist er ein Verführer[2]). „Wie man etwa sagt ‚elfenschiech'[3]) so möchte ich wohl sagen ‚ideenwund'." Daß er die Menschen also ideenwund machen könne, darum hat er Gott gebeten. Dann finden sie sich schon aus ihrem Sinnentrug heraus[4]). Mit Bitterkeit aber heißt es dann[5]):

Mir scheint, daß ich Dinge geschrieben habe, die einen Stein zu Tränen rühren müßten — aber meine Zeitgenossen bewegen sie nur — zu Hohn und Neid.

Hierüber hat er sich auch gegen Bröchner ausgelassen; und Bröchner hat seine Überzeugung ausgesprochen, daß ungeheuer viele seine Schriften mit wirklichem Ernst läsen[6])

und daß das Schweigen unserer Presse, das ich eher aus dem Gefühl der Kritiker, daß die Schriften über die Kräfte ihrer Kritik gingen, erklärte, keineswegs ein Zeichen dafür sei, daß er auf Gleichgültigkeit bei einem größeren Publikum stieße, auf welches er, wie ich gerade glaubte, bereits damals in einem großen Maßstab einwirkte. Ich fügte aber hinzu, daß meiner Meinung nach die Wirkung im Hinblick auf das Verhältnis zum Christentum ebensosehr negativ als positiv gewesen wäre. Alle, auf die die Schriften in der einen oder andern Richtung einen Einfluß gehabt hatten, waren gewiß darüber einig, daß das Christentum nur in seiner Auffassung eine wirkliche Eigenart hätte und Ehrerbietung einflößte. Aber seine Bestimmung des Christentums war eine solche, daß sie viele geradezu davon abstoßen können mußte, so wie es bei mir der Fall gewesen war, und gerade durch die Scheidung mußte sie es können, die sie zwischen dem Christentum und der Natur und dem konkreten Menschenleben machte. — Wir waren, als ich diese Worte zu Kierkegaard sagte, gerade im Begriff, Abschied voneinander zu nehmen, er wurde ernst und gab mir stumm die Hand und schied von mir, jedoch mit einem freundlichen Ausdruck auf seinem Gesicht.

---

[1]) XII 427, E. P. VIII 121. [2]) VI 457, E. P. VIII 31, 33.

[3]) Dän. elverskudt, also der Wurzelbedeutung nach „von den Elfen getroffen"; wir müssen uns im Deutschen mit einer künstlichen Bildung helfen.

[4]) E. P. VIII 378, 387 ff.; XIV 326, XII 474. [5]) IX A 86.

[6]) Det 19. Aarhundrede 367.

Es war nun aber niemals Kierkegaards Meinung, die Erfüllung der Ideale als Christentum anzusehen. Umgewandelt zu werden zur Gleichheit mit Christus ist die ständige Aufgabe des ganzen Lebens; ja, man kann ihn oder die von ihm gestellte Aufgabe am Anfang nicht einmal verstehen. Wir haben zitiert[1]): „Wollte die Ewigkeit mit einem Male und in ihrer Sprache dem Menschen die Aufgabe stellen, ohne Rücksicht auf sein Auffassungsvermögen und seine schwachen Kräfte, dann müßte der Mensch verzweifeln." Darum werden dann auch alle die anderen Reden von Beichtreden eingerahmt. Von den achtzehn ersten Reden enthält die zweite Rede[2]), „die Liebe deckt der Sünden Menge", und die Rede vom „Pfahl im Fleische"[3]) eine Verkündigung der Gnade Gottes. Außer der langen Beichtrede über die Reinheit des Herzens, hat Kierkegaard, ehe er die Schriften schrieb, die wir besprochen haben, eine kürzere Beichtrede geschrieben über das Thema „was es heißt, Gott zu suchen"[4]); doch sind diese beiden Reden keine Reden von der Gnade, sondern Reden, die zur Erkenntnis der Sünde bewegen wollen[5]).

Oh, ist's wohl so leicht zu bereuen: zu lieben und sein Elend tiefer und tiefer zu fühlen, zu lieben, während die Strafe erduldet wird, zu lieben und die Strafe nicht in eine Schickung umfälschen wollen, zu lieben und nicht heimlichen Groll hegen wollen, als litte man Unrecht, zu lieben und es nicht zu lassen, den heiligen Ursprung dieses Schmerzes zu suchen!

Dagegen sind die eigentlichen „Reden beim Altargang am Freitag"[6]) Reden an den Reuigen über Gottes Gnade; und dies wird fortgesetzt, auch als er die Schriften herausgibt, die gleichsam den letzten Angriff auf die Kirche vorbereiten. Er kann keinen Ruhepunkt im Gericht finden, da er selbst unter dem Gericht steht; nur in der Gnade findet sein Gedanke und seine Tätigkeit als Schriftsteller Ruhe[7]). Daher folgen auf „die Krankheit zum Tode" drei Reden, „der Hohepriester — der Zöllner — die Sünderin"[8]), und nach „der Einübung im Christentum" „Eine erbauliche Rede" und „Zwei Reden beim Altargang am Freitag"[9]). Ja, noch während des letzten Kirchenstreites, zwischen Nr. 7 und Nr. 8 des „Augenblicks", gibt er eine Rede über die Unveränderlichkeit Gottes[10]) heraus, eine Rede aus dem Jahre 1851, die nun 1855 herausgegeben wird; sie ist, wie ausdrücklich gesagt wird[11]), zum Entsetzen und zum Beruhigen; und wenn auch ersteres den größten Teil der Rede ausmacht, schließt sie doch mit einer Verkündigung von Gottes unerschöpflicher Liebe:

Du aber, oh Gott, du Unveränderlicher, unverändert bist du allzeit zu finden. Niemand reist so weit fort, weder im Leben noch im Tode, daß du nicht zu finden seiest, daß du nicht da seiest, überall bist du doch, - so gibt es keine Quellen auf

[1]) IX 241 f. S. 42. [2]) III 287–95. [3]) V 106–23. [4]) V 177–203
[5]) V 198. [6]) X 247–317. [7]) S. 425 ff. [8]) XI 243–280.
[9]) XII 243–59, 261–290. [10]) XIV 277–294. [11]) XIV 286.

Erden, Quellen gibt es nur an vereinzelten Stellen. Und außerdem – überwältigende Sicherheit! – Du bleibst nicht wie die Quelle an der Stelle, du reisest mit; ach, und niemand kann sich soweit verirren, daß er nicht zu dir zurückfinden könnte. Du bist ja nicht nur wie eine Quelle, die sich finden läßt, – armselige Beschreibung deines Wesens! – du, der du wie eine Quelle bist, die selbst den Dürstenden sucht, den Verirrten, etwas, was man noch nie von einer Quelle gehört hat. So bist du immer unverändert und überall zu finden. Oh, und wann immer ein Mensch auch zu dir kommt, in welchem Alter, zu welcher Tageszeit, in welchem Zustand: wenn er aufrichtig kommt, dann findet er beständig (gleich der unveränderlichen Kühle der Quelle) deine Liebe immer gleich warm, du Unveränderlicher! Amen.

Und von dieser unerschöpflichen Gnade lebte er, und sie war sein Trost in der Todesstunde, wie es aus seinen Worten an Emil Boesen auf dem Totenlager hervorgeht.

Er wußte sehr gut, und er hatte es in Luthers Schule gelernt, daß wir aus der Gnade Gottes leben[1]); und er wußte genau so gut wie Grundtvig, daß „alles Ding geschieht nach Ordnung der Natur"; aus seiner eignen Erfahrung mit dem Pfahl im Fleische[2]) sagt er:

Auch die Gnade hat ihre Zeit und ihre Zeiten, es kommen Augenblicke, in denen plötzlich das glückt und vergönnt wird, das man Jahr um Jahr vergeblich versucht hat.

Dem entspricht auch die Schilderung der wahren Reue in der langen Beichtrede[3]), etwas von dem Tiefsten, das er geschrieben hat.

Im Jahre 1848 hatte Kierkegaard, wie schon erwähnt, die Absicht zwei Bücher zu schreiben[4]): „Die Krankheit zum Tode" und „die Heilung von Grund aus". Das erste wurde, wie wir wissen, geschrieben, das zweite niemals. Daß es nicht geschrieben wurde, hatte einen Grund, der teils in der Zeit lag, teils in Kierkegaard selbst.

Der durch die Zeit bedingte beruhte darauf, daß die Mitwelt die Rede über die Ideale sich nicht hatte zur Demütigung dienen lassen; sie war sich der Krankheit zum Tode nicht bewußt geworden, und daher war sie auch nicht so tief gegangen, bis auf den Grund, wo die Heilung ihren Anfang nehmen mußte. Der Trost mußte auch hier das Entsetzen voraussetzen, die Vergebung mußte das Gericht voraussetzen und in sich einschließen[5]).

. . . . wenn anders der Freimut Freimut im Gericht ist, wozu ja gefordert wird, daß Gottes Gericht Geist und Sinn durchdringt, wenn anders er Freimut zur Barmherzigkeit Gottes ist, und diese Rede kein unechter, göttlicher Ausdruck für die eigene Gedankenlosigkeit ist, der sich nicht auf Gott vertröstet, sondern darin getröstet ist, daß er seit langem aufgehört hat zu trauern.

Das, worauf es ankommt, ist beständig zu welcher Art von Leben man zurückkehren will, nachdem man die Vergebung der Sünden empfangen hat, welches integrum es ist, zu dem sie die restitutio[6]) bildet. Manch einer lebt im wesent-

[1]) S. 427 f. [2]) IX A 333, S. 191, 42.
[3]) VIII 126 ff. vgl. S. 471. [4]) VIII A 558, IX A 176, vgl. S. 426.
[5]) V 117, X [3] A 182.
[6]) restitutio in integrum Zurückführung auf den unbeschädigten Zustand.

lichen nur von der Lust bestimmt, das Leben zu genießen. Unterdes gibt es eine Schuld, die ihn drückt, so daß er gerne beten und um die Vergebung der Sünden flehen will – um dann, wenn ihm auf die Weise Erleichterung zuteil geworden ist, das Leben erst recht zu genießen. Hier aber setzt Gott vielleicht Widerstand entgegen.

Daher sind die polemischen Abschnitte, die wir im nächsten Stück behandeln werden, in die Sammlungen von Reden eingefügt. Kierkegaards entschiedenes Mißtrauen in die Reue der Christenheit drängt die Möglichkeit zur Heilung von Grund aus mehr und mehr zurück, besonders an dem Tage, an dem Martensen Mynster als Zeugen der Wahrheit pries; an dem Tage wußte Kierkegaard, daß die Christenheit nicht verwundet, nicht gedemütigt werden wollte durch die Ideale. Darum wurde „die Heilung von Grund aus" nicht geschrieben, nur die Beichtreden und einige Abschnitte von Gottes Gnade, die hier und da eingestreut waren [1]).

Daß aber „die Heilung von Grund aus" nie geschrieben wurde, hatte sicher auch einen persönlichen Grund. Kierkegaard selbst vermochte fast niemals zuversichtlich in der Gnade zu ruhen; „die Sorge um eine ewige Seligkeit" [2]) war nicht nur immer gegenwärtig, sondern hatte die Überhand, ja war das, das er am besten verstand [3]); er verstand,

was bittere Erfahrungen uns allen unvergeßlich eingeschärft hatten, die Selbstanklage, wenn das Vergangene eine solche Forderung an seine Seele hat, die keine Reue ganz einlösen kann, kein Trost in Gott ganz auslöschen kann, sondern nur Gott selbst in dem unsagbaren Schweigen der Seligkeit.

Lange Zeit behielt sein Glaube diese Begrenzung in bezug auf die Vergebung der Sünde. Auch das Ostererlebnis 1848 brachte ihm nicht die vollkommene Ruhe; er mußte im schmerzlichen Gefängnis der Verschlossenheit bleiben, nur in dem Gedanken, daß Gott ihm vergeben hatte, Linderung findend; er konnte die schmerzliche Erinnerung durch den Glauben nicht auslöschen [4]). Und während der Zeit des Durchbruchs versteht er, daß zwischen der Vergebung der Sünden und der Erneuerung der Unmittelbarkeit nach der Reflexion, wie er sie nun bezeichnet [5]), eine eigenartige Verbindung besteht: die erste Unmittelbarkeit muß ganz gebrochen sein, damit man sich die Vergebung der Sünden aneignen könne; der Gläubige kann daher niemals die unmittelbare Sorglosigkeit besitzen; er kann „nicht jung genug werden, um sich erotisch zu verlieben". Mit diesem Verständnis entsteht ein Wechselverhältnis zwischen der Vergebung der Sünden und der Erneuerung. Trotzdem hat Kierkegaard die Vergebung der Sünden für das erste angesehen; er schließt sich sicher den Orthodoxen an, wenn er sagt [6]):

[1]) z. B. XII 13–14, 237–9, VIII 331 f. [2]) IV 139–56.
[3]) V 115, f. S. 40. [4]) VIII A 645; S. 396.
[5]) S. 313, 396. VIII A 663, 673–5, vgl. VI 447–9. [6]) VII A 167.

Hetherodox muß man sagen: die Umkehr geht der Sündenvergebung voraus und bedingt sie; orthodox muß man sagen: die Sündenvergebung geht voraus und stärkt die Menschen dazu sich in Wahrheit zu bekehren.

Da aber in Kierkegaards Bewußtsein eine Vorstellung vorhanden ist von einer Unmittelbarkeit nach der Reflexion, von einer „Wiederholung", einer Wiedergeburt, so lebt er in der Erwartung dieser neuen Unmittelbarkeit; und so lange er im wesentlichen in der Erwartung lebt, ist sein Leben die Verschmelzung dreier Dinge: 1. Die Reinheit des Herzens, die Eines zu wollen ist, 2. der Schmerz der Reue, der beständig vertieft wird, 3. der schmerzerfüllte Glaube an die Vergebung der Sünden; und die Sehnsucht nach der höheren Unmittelbarkeit, die es seiner Meinung nach gibt, bewirkt, daß er trotz aller seiner Theorien von einem positiven Weltverhältnisse in eine Lebensstimmung versetzt wird, die im wesentlichen negativ ist. Andrerseits ist er überzeugt, daß Mynster im Unrecht ist, wenn er die Vergebung der Sünden nur Gegenstand der Hoffnung sein läßt; gerade hier in der Zeitlichkeit [1]) soll sie geltend gemacht werden. Im vierten Teil haben wir gesehen, daß er auch nach 1848 verschiedene Male religiöse Durchbrüche erlebte, zuletzt im Februar 1853 [2]). Es ist gewiß nicht zu bezweifeln, daß diese ständige Verfinsterung, von einzelnen helleren Perioden unterbrochen, in Verbindung steht mit dem ihm eignen Gemütsleiden. In dem Gespräch mit Emil Boesen auf dem Totenbette, das wir im letzten Teil schildern werden, ruht er vollkommen in der Vergebung der Sünden.

In Kierkegaards persönlicher Aneignung der Vergebung der Sünden sind zwei Momente, auf die wir noch aufmerksam machen wollen.

Weil sein Kampf, an die Vergebung der Sünden zu glauben, so schwer gewesen war, hebt er hervor „du sollst glauben" [3]), und in der „Krankheit zum Tode" widmet er „der Sünde, an der Vergebung der Sünde zu zweifeln" [4]) einen besonderen Abschnitt. Die Worte „Ich werde es mir nie vergeben" sind Worte, in denen Trotz liegt und nicht Reue und Demut; ihr wirklicher Sinn ist: unter diesen Fall kann ich mich nicht demütigen. Darum heißt es [5]):

Verzweifle nicht über jeden Rückfall, den der Gott der Geduld Geduld hat Dir zu vergeben, und unter den sich zu demütigen ein Sünder doch wohl die Geduld haben sollte.

Und weil es Kierkegaard bei seinem außergewöhnlichen Leben ohne einen regulierenden Lebenslauf und ohne tägliche Pflichten so schwer war, Gottes Weg zu finden, hat er besonders dabei verweilt, daß in der Vergebung der Sünden auch enthalten ist, daß wir unsere Fehlgriffe und die Folgen unserer Fehler ruhig in Gottes Hand geben können [6]).

[1]) VII A 78. [2]) S. 460. [3]) IX A 177.
[4]) XI 223–34, vgl. IV 385; VIII 128–9. [5]) XII 14.
[6]) IX A 34, 182, 328; S. 406.

Nachdem wir so über Kierkegaards eignen Glauben an die Vergebung der Sünden uns Rechenschaft gegeben haben, kehren wir zurück zu seiner Verkündigung der Gnade. Ihre wesentliche Eigenart können wir wohl am besten mit Hilfe des einen Satzes im Einleitungs- und Schlußgebet der langen Beichtrede[1]) festhalten: „So gib du in der Reue den Freimut wieder Eines zu wollen!"

1. „Freimut"; und der ist unbegrenzt; denn der Gott der Geduld hat Geduld, jeden Rückfall zu vergeben; und wird dieser Freimut nicht festgehalten, dann kommt der aufrichtigste Wille zum Stillstand.

2. „In der Reue". Ganz wie der junge Luther glaubt Kierkegaard, daß die Reue bei der Gnade bestehen bleibt und durch die Gnade gerade vertieft wird[2]). Eine der Tagebuchaufzeichnungen, die die beste Erklärung gibt, lautet folgendermaßen[3]):

Daß Gott Liebe ist bedeutet natürlich, daß er alles tun will, um dir zu helfen, ihn zu lieben, d. h. zur Ähnlichkeit mit ihm verwandelt zu werden. Was ich so oft gesagt habe: er weiß gut, wie unendlich schmerzhaft diese Verwandlung ist, er ist bereit, mit dir zu leiden, ja in Liebe leidet er mehr als du, leidet den ganzen Herzenskummer des Mißverstehens — aber er verändert sich nicht.

Wie aber in dem Verhältnis zu einem Kinde der Ältere, der seine Liebe zu gewinnen wünscht, die Sache damit einleitet, daß er dem Kinde lieb wird im Sinne des Kindes, und daher gern Kuchen und desgleichen mehr für das Kind mitbringt: so ist auch das Christentum darauf bedacht die Menschen zu gewinnen.

Und das Mittel dazu ist: die Verkündigung von der Vergebung der Sünden. Von jedem Menschen, der nicht die genügende Sammlung hat, über seine Sünden zu trauern, zu merken, daß es eigentlich da ist, wo das Unglück Schmerzen bereitet, von jedem Menschen, der nicht so viel Ewiges in sich hat — von einem jedem solchen Menschen gilt es, daß er nicht fähig ist Gott lieben zu können, mit ihm kann Gott sich nicht einlassen, nach ihm kann Gott, wenn ich es so zu sagen wage, nicht haschen.

Und doch ist auch dieser Gesichtspunkt nicht das Entscheidende für Kierkegaard; wir wissen ja, daß die Sache sich letzten Endes so verhält, daß, wenn Gott sich einem Menschen mitteilt, er auch das Leiden der Liebe mitteilen muß, das der Ausgangspunkt alles Handeln Gottes ist; dieses Leiden, den Menschen mitgeteilt, ist die Reue. Dieses könnte in einer Betrachtung vertieft werden über das Thema: Gott teilt den Menschen seine Trauer mit; es ließe sich ausführen mit einem reichen Material aus dem alten und dem neuen Testament; dies ist es, was die Christenheit in ihrer Sorglosigkeit vergessen hat.

Auf die Weise ist der Gedanke des Gerichtsrats Wilhelm, daß die rechte Liebe zu Gott die der Reue ist[4]), vertieft. Es kann auch so ausgedrückt werden, daß die Vergebung eine Bürde ist, wenn auch eine leichte Bürde, da sie Vergebung ist[5]):

---

[1]) VIII 119, hier. S. 474. [2]) siehe die Zitate S. 471; XII 248–59.
[3]) E. P. IX 216. [4]) S. 168. [5]) VIII 331 f.

Ja, wenn jemand nicht verstehen will, daß die Vergebung doch auch eine Bürde ist, die getragen werden muß, wenngleich auch eine leichte Bürde, dann ist die Vergebung für ihn eitel. Die Vergebung soll nicht verdient werden; so schwer ist sie nicht; sie soll aber auch nicht eitel genommen werden; so leicht ist sie auch nicht. Die Vergebung soll nicht bezahlt werden, so teuer ist sie nicht — sie soll nicht bezahlt werden, aber sie soll auch nicht wie nichts hingenommen werden, dazu ist sie zu teuer erkauft . . . .

Der Schwermütige will nicht vergessen; er will sich nicht erinnern, daß ihm vergeben ist, er will sich der Schuld erinnern; deshalb kann er nicht glauben. Von der Vergebung aber soll ja in dem Gläubigen ein neues Leben ausgehen, so kann also auch die Vergebung nicht zu vergessen sein. Nur ist es nicht mehr das Gesetz, das Zuchtmeister auf Christus ist, sondern die Vergebung in Christus ist der milde Zuchtmeister, der nicht wagt, an das Vergessene zu erinnern, aber doch so weit daran erinnert, daß er sagt: erinnere dich doch dessen, daß dir vergeben ist. Es ist nicht vergessen, sondern es ist vergessen in der Vergebung. Jedesmal wenn du dich der Vergebung erinnerst, dann ist es vergessen, wenn du aber die Vergebung vergißt, dann ist es nicht vergessen, und dann ist die Vergebung verscherzt.

Ist das nun nicht eine leichte Bürde? Weißt du, mein Zuhörer, es anders zu erklären, dann erkläre du es mir; ich weiß nichts Anderes als diese Einfalt des Glaubens, die sich dennoch zu einer schwierigen Rede verhält, denn das ist doch immer eine schwierige Rede, die solch verschiedene Worte zusammenstellt, wie leicht und — Bürde. Das ist eine schwierige Rede, oh, ein Menschenleben aber hat ja auch Schwierigkeiten. Aber die schwierige Rede ist zu verstehen, und die Schwierigkeiten des Lebens zu tragen, ja leicht zu tragen für den Christen — denn ihm ist das Joch sanft und die Bürde leicht.

Es erscheint mir so, als führte dieser ganze Gedankengang etwas ursprünglich Lutherisches wieder ein, das die lutherische Kirche in ihrer Lehre zu ihrem unwiederbringlichen Schaden vergessen hat. Es ist gut, daß es nicht vergessen worden war in dem Verhältnis des einzelnen zum Kreuze; ein Vers wie der von Sigismund v. Birken[1]) legt davon Zeugnis ab:

Jesu, lehr' bedenken mich
Dies in Buß und Reue.
Hilf, daß ich mit Sünde nicht
Martre dich aufs neue.
Sollt' ich dazu haben Lust
Und nicht wollen meiden,
Was du selber büßen mußt
Mit so großem Leiden?

Dies Zurückkehren zum Lutherischen ist bei Kierkegaard teuer erkauft.

3. . . . . „wieder Eines zu wollen." Bei der Vergebung der Sünden kommt es, wie wir bereits sahen, vor allem darauf an, zu welchem Zustand man durch die Vergebung der Sünden zurückkehrt. Kierkegaard betont charakteristisch genug, daß die Vergebung der Sünden

[1]) Der dänische Text bringt hier einen Vers von Brorson; die deutsche Übersetzung hat einen gleichsinnigen aus einem deutschen Passionsliede („Jesu, deine Passion") eingesetzt.

zu dem Kampf[1]) des geängstigten Gewissens gehört. Das ist nun ganz besonders wichtig. Soll man in Kürze die gesamte Christentumsverfälschung, die im lutherischen Kirchentum sich eingenistet hat, in ein Wort fassen, dann könnte man sagen, man hat die Vergebung der Sünden praktisch aufgefaßt als einen Nachlaß in der Forderung der Reinheit des Herzens, die nur Eines will. Aber die Vergebung der Sünden ist gerade nicht Freimut dazu, nicht Eines zu wollen, sie ist Freimut dazu, wieder Eines zu wollen; darum mußte Kierkegaard, anstatt von der Gnade zu reden, Christus als das Vorbild hinstellen, das uns alle dazu bringen konnte, nicht zwei Herren zu dienen[2]).

Innerhalb dieser doppelten Grenze, „in der Reue" und „wieder Eines zu wollen", ist die Vergebung grenzenlos[3]), darum hebt sie den Drang, vor der Schuld zu flüchten, auf; mit der Schuld flüchtet man sich in die Liebe, die die Menge der Sünden deckt. Besonders schön ist dies in der Beichtrede über Joh. 3,20 ausgedrückt: Wenn auch unser Herz uns verdammt, so ist Gott größer als unser Herz. Das Wort mißt Gottes Güte an der Tiefe, in der unser Herz uns verdammt; und gerade wenn das Herz uns grenzenlos verdammt, dann bedeutet uns das Wort, daß Gottes Gnade größer ist. Als Beispiel für die Verkündigung der Gnade in den Beichtreden wollen wir ein Bruchstück aus der Rede über II Tim. 2, 12–13 anführen: verleugnen wir, so wird er uns auch verleugnen; werden wir untreu, so bleibt er doch treu, denn er kann unmöglich sich selbst verleugnen[4]).

Selbst wenn wir untreu werden, so bleibt er doch treu. Als er hier auf Erden wandelte, da ist kein Leidtragender zu ihm gekommen, ohne Hilfe zu finden, da ist auch nicht ein Betrübter ungetröstet von ihm gegangen, da hat kein Kranker den Saum seines Gewandes angerührt, ohne geheilt zu werden — wenn aber einer zum siebenzigsten Male gekommen wäre, um Vergebung zu bitten für seine Untreue: glaubst du, er wäre es müde geworden, glaubst du, wenn es das siebenzigste Mal siebenmal gewesen wäre! Nein, eher wird der Himmel müde werden, die Sterne zu tragen, und würde sie von sich werfen, ehe er müde wird zu vergeben, ehe er einen Reuigen von sich stoßen wird. Oh, seliger Gedanke, daß es doch einen Treuen gibt, einen ganz getreuen Freund, daß Er es ist, seliger Gedanke, falls ein Mensch sich überhaupt mit diesem Gedanken einzulassen wagt. Seliger noch ist der Gedanke, daß er der Freund der Reuigen ist, der Ungetreuen ganz getreuer Freund! Ach, vollkommene Treue gab es doch nie in der Welt – wenn schon jemand berechtigt wäre, sie bei andern zu suchen; volle Treue aber gegen den Ungetreuen, die wird nur bei unserm himmlischen Lehrer und Freunde angetroffen – und wir bedürfen ihrer ja alle. Ja, wenn es möglich wäre, daß du unser Lehrer und Erlöser einmal unsrer eiteln Versicherungen der Treue müde werden könntest, dieser Versicherungen, die gewiß weder heuchlerisch noch erfunden sind, die aber für dich sich doch so oft oder immer so dürftig, so kindisch anhören müssen; wenn du es über dein Herz bringen könntest, unsere Treue einmal recht im Ernst zu prüfen; wenn du uns in den Strom werfen würdest, wie es der Lehrer sonst mit seinem Schüler tut,

[1]) IX 191. [2]) XII 474–75. [3]) XII 286–7. [4]) X 298 f.

und sagen: „nun will ich dir nicht im Geringsten helfen, sondern nur deine Treue erproben“: dann wären wir ja augenblicklich verloren! Oh, insoweit sie unser Verhältnis zur Gottheit bezeichnen soll, ist sie doch eine mäßige und eine halbwahre Sprache, diese menschliche; selbst wenn wir in ihren stärksten Ausdrücken davon reden, daß Gott uns prüft, ist die Rede doch sinnlos, wenn in ihr nicht der Sinn vorausgesetzt wird: daß Gott uns im Grunde hält. Wenn wir die Mutter mit dem Kinde das Spiel spielen sehen, daß das Kind alleine geht, obwohl es die Mutter hinten hält — und wir dann dieses Kindes unbeschreiblich freudestrahlendes Antlitz sehen, seine mit sich selbst und seinem Auftreten zufriedene Miene: dann lächeln wir über das Kind, weil wir den Zusammenhang sehen. Wenn aber wir selbst über unser Verhältnis zu Gott sprechen, dann soll es wirklich Ernst sein mit unserm Allein-Gehen, dann sprechen wir in den stärksten Ausdrücken davon, daß Gott seine Hand schwer auf uns legt, als brauchte er wirklich seine Hand zu nichts Anderem, oder als ob er nicht zwei Hände hätte, so daß er, selbst in einem solchen Augenblick, uns mit der einen Hand festhielte.

Wenn ich nun viele Jahre hindurch diese Verkündigung der Gnade durchdacht habe, dann erscheint es mir so, daß eigentlich unsere Weise, vom Kreuze Christi zu lehren, es ist, die, namentlich im lutherischen Kirchentum, entsittlichend wirkt; wir müssen Jesu Christi Leiden und die Gemeinschaft seiner Leiden gerade von Kierkegaards Grundgedanken ausgehend auffassen; es ist der Plan der göttlichen Weisheit, daß Gott seine Gnade auf keine andere Weise gibt, als daß sie Leiden in sich birgt. Eine eigentliche Entwicklung der Versöhnungslehre hat Kierkegaard nicht gegeben; aber er hat von der Liebe gesprochen, die die Menge der Sünden deckt, nämlich Christi Liebe [1]), vom Hohenpriester, der sich vollkommen an unsere Stelle setzte [2]); und namentlich hat er in der ersten der beiden kleinen, ethischen Abhandlungen, „Hat ein Mensch das Recht sich für die Wahrheit töten zu lassen?“ die Gedanken so nahe an das Geheimnis der Versöhnung herangeführt, wie wenig andere [3]).

Und doch findet sich eine Wendung, durch die das Grenzenlose in der Gnade scheinbar zurückgenommen wird. Am klarsten ist sie am Schluß der „Taten der Liebe“ ausgedrückt [4]). Kierkegaard spricht hier von dem christlichen „Gleiches mit Gleichem zu vergelten“, „Vergebt, dann soll euch vergeben werden“, dem, das ja sogar in das Vaterunser hineingefügt ist. Der Sinn des Christentums ist der einfache: Vergebung ist Vergebung; Vergebung ist eine Sphäre, in der man ist oder nicht ist; doch ist man darin, dann ist man ganz davon umschlossen und durchdrungen. So heißt es durch ein Wortspiel ausgedrückt: Deine Vergebung (d. h. die, die du gibst) ist deine Vergebung (d. h. die, die du von Gott entgegennimmst); wenn du an einen Menschen das Wort richtest: ich klage an — dann mußt du wissen, daß als Echo von Gottes Thron ein: ich klage an — dir entgegenklingt, d. h. ich klage dich an für deine

[1]) XII 286 f. und 3. Teil III 287–95. [2]) XI 252–9.
[3]) S. 387. [4]) IX 355–65 vgl. VIII 171 f.

Liebloſigkeit. Deshalb kann die Liebe, die die Menge der Sünden deckt, auch die eigene Liebe ſein [1]); und deshalb können einige Reden das Wort von der Sünderin in Luk. 7 mißverſtehen: ihre vielen Sünden werden ihr vergeben, denn ſie hat viel geliebt [2]), es ſo verſtehen, als begründete es die Sündenvergebung im Hinblick auf ihre Liebe. Doch iſt es nur das Verpflichtende in dem Gedanken, das er feſthalten will; die Vorſtellung von dem Verdienſtvollen wehrt er ab [3]); ja, an einer Stelle nimmt er an, daß ſie nicht einmal die Begründung gehört habe: denn ſie liebte viel.

VI. Die Strenge.

Das Kirchenpolemiſche in den früheren Schriften.

Bereits im vierten Teil haben wir darauf aufmerkſam gemacht, wie die volle Strenge in den früher geſammelten Reden [4]) an mehreren Stellen hindurchgebrochen iſt. In den „Taten der Liebe" war es beſonders der Gedanke vom Gegenſatz zwiſchen dem Begriffe Gottes von der Liebe und dem Begriffe der Menſchen von der Liebe, der den Ausgangspunkt für das Polemiſche bildete. Eingeſchoben in die „Chriſtlichen Reden" war ein beſonderer Abſchnitt, hinſichtlich deſſen Herausgabe Kierkegaard die Verantwortung beſonders geſpürt hatte; des öfteren hatte er daran gedacht, ihn wegzulaſſen, um nicht zu ſtrenge zu ſein; es waren ſieben Reden unter dem Titel: „Gedanken, die rücklings verwunden — zur Erbauung" [5]). Schon in den Überſchriften tritt die Spitze deutlich hervor. „Hüte Deinen Fuß, wenn du zum Hauſe des Herrn gehſt" — dort könnteſt du nämlich weit mehr über dich ſelbſt erfahren, als dir eigentlich lieb iſt. —

Denn es iſt leicht, durch Lockungen Menſchen zu gewinnen; es iſt auch leicht, durch Abſtoßendes ſie zu vertreiben; ſie aber wenn möglich mit einer Innerlichkeit, der keiner widerſtehen könnte, zum Kommen einzuladen, und dabei mit einem Entſetzen, das ſelbſt den Mutigſten ſchaudern lehren würde, ihnen zuzurufen: „Nimm dich in acht" — ja, das iſt ſchwierig.

„Siehe, wir haben alles verlaſſen und ſind dir gefolgt. Was wird uns dafür? — und was wird uns dafür? — uns nämlich, die wir nichts verlaſſen haben um Chriſti willen! „Alle Dinge müſſen uns zum Guten dienen — wenn wir Gott lieben" — ja, wenn .... Dieſes Wenn aber iſt ein Bußprediger.

[1]) III 294. [2]) III 293–5, XII 273–80. [3]) XII 256, vgl. IX 8.
[4]) S. 376–81, 411–16. [5]) X 167–244.

Oh, du meinst vielleicht, daß ein Bußprediger ist wie ein daherbrausendes Wetter, das die Sinne erschreckt. Nein, der wahre Bußprediger kommt auch, wie Gottes Stimme, in einem stillen sanften Sausen — darum aber doch nicht milde, sondern strenge, so strenge, wie es der Ernst der Ewigkeit ist. Der wahre Bußprediger hat es nur auf eines abgesehen, dir oder mir, dem Einzelnen so nahe zu rücken, ihn so zu verwunden, daß er nun im wesentlichen sein eigner Bußprediger wird. Nimm dich in acht vor diesem Wenn — in einem anderen Sinn achte jedoch wohl darauf, daß du dieses Wenn liebst, denn tust du es nicht, dann willst du deinen eignen Untergang. Nimm dich aber doch in acht vor diesem Wenn: hat es dich getroffen, kannst du vielleicht Jahr und Tag gebrauchen, bevor du damit fertig wirst, oder vielmehr, hat es dich in Wahrheit getroffen, dann wirst du nie ganz fertig mit diesem Wenn — du sollst es auch nicht.

Und so geht es weiter. Diese Gedanken, die rücklings verwunden, wollen unsicher machen, wollen ängstigen hinein in die Verinnerlichung. „Es ist doch selig — Spott zu erdulden für eine gute Sache" — aber vielleicht ist in dieser hochverehrten Versammlung überhaupt kein Verhöhnter anwesend.

Noch stärker tritt das Polemische hervor am Schluß der „Krankheit zum Tode". Die Schrift hat vom Glauben gehandelt als dem durchsichtig in Gott gegründeten Sein; und dann schließt sie mit einer Charakteristik des Zustandes in der Christenheit. Man lebt in heidnischer Sicherheit; man ist überhaupt nicht bis zu dem christlichen Sündenbewußtsein [1]) vorgedrungen, kennt nur die Sünden, die auch die Heiden kennen; und diese heidnische Sicherheit, die nennt man das Bewußtsein von der Vergebung der Sünden; und darin wird man von den Geistlichen bestärkt. Das, dessen man bedarf, ist, den Qualitätsunterschied zwischen Gott und den Menschen so tief wie nie zuvor zu befestigen [2]).

Wer in einem Glasschrank sitzt, ist nicht so geniert wie jeder Mensch es ist vor der Durchsichtigkeit Gottes. Das ist das Gewissensverhältnis. Mit Hilfe des Gewissens ist es so eingerichtet, daß der Polizeibericht bei jeder Schuld gleich mitfolgt, und daß es der Schuldige selber ist, der ihn schreiben muß. Aber er wird mit einer geheimnisvollen Tinte geschrieben, und wird daher erst recht deutlich, wenn er in der Ewigkeit an's Licht gehalten wird, während die Ewigkeit die Gewissen revidiert.

Und in diesem Zusammenhang wird die Christenheit angeklagt, die Möglichkeit des Ärgernisses ausgelassen und dadurch das Christentum zu einer Blasphemie gemacht zu haben. Man nähert sich Gott in Christus in aufdringlicher Vertraulichkeit ohne den Abstand der Anbetung. Wo nicht eher, so wird die Christenheit hoffentlich aus dieser ihrer Einbildung von der Selbstverständlichkeit des christlichen Gottesverhältnisses doch dann geweckt werden, wenn sich die, die Ärgernis genommen haben, gegen die Christenheit wenden und sie richten [3]). Diese Herausforderung der verleugnenden Angriffe einer kommenden Zeit auf das Christentum sind ganz eigentümlich für die Spannung, in der Kierkegaard lebte.

[1]) XI 226. [2]) XI 233. [3]) XI 238.

Dieser entscheidende Angriff auf die Christenheit nun hatte die Schuld daran, daß Kierkegaard während eines ganzen Jahres unter schweren Leiden überlegte, ob er diese Schrift herausgeben dürfte [1]). Weit schärfer im Ton und Resultat war indessen die „Einübung im Christentum", die darum auch bedeutend länger darauf warten mußte, herausgegeben zu werden. Es fiel Kierkegaard schwer, den nötigen Freimut dazu aufzubringen. In dieser Schrift aber tritt der Gedanke hervor, dessen Geschichte wir besonders durchgehen müssen, da er in immer höherem Grade allbeherrschend wird: der Gedanke an die Nachfolge Christi.

Das Eigentümliche an den Reden von der Lilie und dem Vogel ist ja, daß sie eingeschoben werden als Lehrmeister, um zu mildern; trotzdem wird auch in diesen Reden Christus selbst als das Vorbild für den geringen Christen hingestellt; daß er in ihm die Hoheit im Gewande der Geringheit anschauen kann [2]). Stärker tritt die Nachfolge Christi in den Reden an die Leidenden hervor, bei denen die erste Rede von der Seligkeit, Christus nachzufolgen handelt [3]). Christus nachfolgen heißt: allein denselben Weg gehen, den er ging, und das ist der Weg ständiger Selbstverleugnung: und diesen Weg gehen ist eine langwierige und beschwerliche Arbeit; darum ermuntert die Rede dazu, indem sie spricht von der Seligkeit der Nachfolge Christi auf dem Weg der Selbstverleugnung. Auf mancherlei Art und Weise stellen sowohl diese Reden als die „Taten der Liebe" Christus als Vorbild auf, in der Sanftmut, die die schwere Bürde — leicht trägt, im Erlernen des Gehorsams im Leiden, in der Liebe für die Menschen, so wie sie sind, in der Handlung, der Erfüller des Gesetzes zu sein, darin, ausschließlich nach Gottes Begriff von der Liebe [4]) zu lieben.

Diesen letzteren Gedanken haben wir bereits früher entwickelt [5]); er liegt der Betrachtung für Christi Nachfolge zu Grunde, die mehr und mehr der Mittelpunkt aller Gedanken Kierkegaards wird. Gottes Liebe zerstört die Eigenliebe des Menschen, den er liebt; das ist es, was die Doppelbewegung der Unendlichkeit bedeutet. Diese Art der Liebe aber kann der natürliche Mensch nicht verstehen; er empfindet sie als Grausamkeit; deshalb entsteht notwendigerweise ein Konflikt zwischen dem, der Christus nachfolgt und dem, der es nicht tut; so wie es in den „Taten der Liebe" ausführlich entwickelt wird. Lebt man aus Christi Liebe heraus, kommt man um Christi willen in Leiden; diese Leiden sind es, die das neue Testament das Kreuz nennt, und sie sind ungefähr auf jedem Blatt des neuen Testamentes zu finden. Innerhalb der ersten Gruppe der Reden an die Leidenden werden diese Leiden besonders behandelt in der letzten Rede, die mit den Aposteln als Beispiel die heroische Freude im Leiden schildert. In der kleinen Abhandlung „Hat

[1]) S. 416 ff. [2]) X 47. [3]) VIII 306.
[4]) VIII 326, 337 ff., IX 160 f., 97 f., 107 f. [5]) s. S. 506.

ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit töten zu lassen?" wird die Freude dieses stolzen Heroismus gebrochen durch die Sympathie der Liebe für die, welche die Leiden zufügen. Mehr und mehr wird die Grundstimmung des Lebens der der Welt schlechthin entgegengesetzt. Während dieser Überlegungen entsteht die Schrift, in der der Gegensatz in seiner ganzen Schärfe hervortritt, die „Einübung im Christentum". Wenn Christus ruft: „Kommet her zu mir, alle", versteht man ihn völlig falsch, sofern man übersieht, daß wer so spricht, der Erniedrigte, der Leidende ist, der hier auf Erden zur Teilnahme im Leiden ruft, nicht durch äußeren Zwang, aber dadurch, daß seine Liebe einen bewegt, annähernd so zu leiden wie er. In solchen Leiden erlebt man den unendlichen, qualitativen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen. Zu dieser Lebensform gelangt kein Mensch außer durch die Möglichkeit des Ärgernisses. Das Ärgernis hat, wie wir im vierten Teil entwickelt haben [1]), zwei Seiten; die eine ist das Ärgernis des Gedankens darüber, daß dieser Mensch, der die absolute Ohnmacht ist und seinen Anhängern keine Art irdischen Sieges geben kann, Gott ist; die andere sind die Leiden, die sich daran knüpfen, ihm zu folgen. Kierkegaard ist sich keinen Augenblick darüber im Zweifel, daß von seiner Auffassung des Christentums her das Gericht ausgeht über das beruhigte Christentum der ganzen Christenheit mit dem ihm eignen humanisierten Gottesbild; er leidet darunter unbeschreiblich, aber er wagt es nicht zu leugnen, daß ein Gegensatz besteht zwischen der Auffassung der Menschen von der Liebe, und Gottes Auffassung davon, die deutlich am Kreuze hervortritt. Bereits in der langen Beichtrede, in der er für sich selbst Rechenschaft ablegt, stellt er das Kreuz dar als die Stelle, an der die Gegensätze offenbar werden zwischen den Gedanken der Zeitlichkeit darüber, was es heißt etwas auszurichten, und den Gedanken der Ewigkeit darüber [2]):

Wenn die Zeitlichkeit, nicht so verstanden, wie sie sich denken läßt, sondern so wie sie eine erkennbare Tatsache in der Wirklichkeit ist, wenn die Zeitlichkeit die gleichartige Durchsichtigkeit des Ewigen wäre, dann würde jedes ewige Wollen in einem Menschen . . . . . einfach kenntlich werden . . . . . man könnte daran, was ein Mensch ausrichtete, gleich sehen, wieviel Wollen des Ewigen in einem Menschen vorhanden wäre. Aber in dem Falle hätte es nie in der Zeitlichkeit geschehen können (um das Höchste und Entsetzlichste zu nennen, aber auch das vorbildlich alles Erklärende) daß Gottes Sohn, als er sich in menschlicher Gestalt offenbarte, gekreuzigt wurde, von der Zeitlichkeit verstoßen; denn er wollte doch wohl im ewigen Sinne das Ewige, und dennoch wurde er in der Zeitlichkeit daran erkennbar, daß er verstoßen wurde, und somit nur wenig ausrichtete.

Wir sind hier bei den Gedanken angelangt, die allesbeherrschend für Kierkegaard werden; es ist dieser Unterschied zwischen dem Menschen und Gott, den er meint, wenn er von dem absoluten, qualitativen Unter-

[1]) S. 411. [2]) VIII 188f., vgl. S. 14f.

schied spricht, der den Christen notwendig in Leiden führen muß. Diese Gedanken liegen dann auch den beiden Schriften zu Grunde, in denen die Gedanken des Gerichts ihren früheſten Ausdruck fanden, den Schriften, die ohne Vergleich die am leichteſten verſtändlichen von allen ſind, „Zur Selbſtprüfung, der Gegenwart empfohlen", die 1851 herauskam[1]), und „Richtet ſelbſt, zur Selbſtprüfung, der Gegenwart empfohlen", die zu ſeinen Lebzeiten nicht herausgegeben wurde[2]).

Zur Selbſtprüfung.

Sollte ich einem Menſchen raten, eine einzelne Schrift Kierkegaards zu leſen, dann würde ich unbedingt dazu raten, „Zur Selbſtprüfung" zu leſen, und davon namentlich die erſte Abhandlung, die Entwicklungen mit den Stellen in Jakobus' Brief als Grundlage, daß man Täter des Wortes ſein ſoll, indem man ſich im Spiegel des Wortes ſchaut. Sie ſtellt keine großen Anforderungen an eine philoſophiſche Vorbildung, ſondern ſpricht in ſchlichten Worten und treffenden Bildern, und ſie iſt mit einer überwältigenden Vollmacht geſchrieben, weil es gerade Wahrheiten ſind, die demütigen; und dann iſt ſie wohltuend frei von dem kränklich Aſketiſchen und dem Selbſtbetrachtenden, das die bloße Lektüre der Tagebücher der letzten Jahre zu einem Leiden macht. Es iſt ein in die Augen fallender Unterſchied da zwiſchen den Tagebüchern und dieſer Schrift; und dieſer Unterſchied ſoll uns vorſichtig machen, nicht zu vergeſſen, daß Kierkegaard ſich zu den Gedanken in dieſer Schrift bekannt hat als dem abgeklärten Ausdruck ſeiner Meinung, wogegen wir in den Tagebüchern oft lyriſche Ausbrüche, Augenblicksſtimmungen und perſönliche Überlegungen haben; er zieht in ihnen nicht vor Gottes Angeſicht die Folgen ſeiner eignen Krankhaftigkeit ab; ſie ſpiegeln ſeine wechſelnden Gemütsſtimmungen wieder; oft ſchreibt er am nächſten Tage das Entgegengeſetzte vom Vorhergehenden, und ſagt pfui zu ſich ſelber; „Zur Selbſtprüfung" iſt ganz frei von dieſem Mangel an Gleichgewicht. Die Tagebücher können alſo nicht gebraucht werden, um Kierkegaards Grundgedanken zu belegen; dagegen haben wir ſie gebraucht, um mit ihrer Hilfe eine perſönliche Lebensentwicklung und deren Kämpfe zu verſtehen. Und namentlich in einer Hinſicht ſind ſie von großer Bedeutung. Oft, wenn man etwas wirklich Sinnreiches und Treffendes ausgedacht hat, um damit Kierkegaard entgegenzutreten, dann entdeckt man, daß er es in den Tagebüchern auch überlegt und oft in einer weit beſſeren Form geſagt hat als die, die man ſelbſt gefunden hat. Kein Argument iſt ſeiner eminenten Reflexion entgangen. Der beſondere Einzelne iſt in ausgeprägtem Grade der Verteidiger „des Allgemeinen" geweſen.

[1]) XII 293ff., hier S. 453ff. [2]) XII 373ff.

In dem Abschnitt, „Seid Täter des Wortes und nicht Hörer allein", setzt sich Kierkegaard mit Luther auseinander[1]). Denn die Entartung der Zeit beruht zum wesentlichen Teil auf dem Mißbrauch der lutherischen Lehre, die die Werkgerechtigkeit und die Einbildung von der Verdienstlichkeit der Taten verdammt. Man vergißt, daß hieran die Zeit gar nicht leidet, sondern im Gegenteil an geistiger Schlaffheit, die die Gnade mißbraucht; und man vergißt, was Luther[2]) stets wußte, daß der Glaube ein unruhig Ding ist.

Immer ist eine Art der Weltlichkeit vorhanden, die wohl dafür gelten will christlich zu sein, aber wünscht, es um einen möglichst billigen Preis zu werden. Diese Weltlichkeit wurde auf Luther aufmerksam. Sie hörte hin, aus Vorsicht hörte sie noch einmal hin, damit sie sich nicht verhört habe, darauf sagte sie: „Ausgezeichnet, das ist etwas für uns; Luther sagt: der Glaube allein ist es, auf den es ankommt; daß sein Leben die Werke ausdrückt, das sagt er nicht selber, und da er nun tot ist, so ist es nicht länger Wirklichkeit" . . . . Und wenn auch nicht alle Luther so weltlich mißbrauchten – in jedem Menschen ist eine Neigung dazu vorhanden, entweder, wenn es sich um die Werke handelt, um des Verdienstes willen handeln zu wollen, oder, wenn der Glaube und die Gnade geltend gemacht werden sollen, dann soweit als möglich auch ganz von den Werken befreit zu sein . . . .

Und wo sind wir nun? Ich habe „keine Vollmacht"; ferne sei es von mir, einen einzigen zu richten. Da ich aber doch wünsche, diese Sache aufgeklärt zu sehen, so will ich mich selbst nehmen und einen Augenblick mich selbst prüfen, nach nur einer der lutherischen Glaubensbestimmungen: der Glaube ist ein unruhig Ding. Ich nehme nun an, Luther sei aus seinem Grabe auferstanden; bereits mehrere Jahre hat er unter uns gelebt, doch unbekannt, hat auf das Leben geachtet, das wir führen, ist aufmerksam gewesen auf alle andern, ebenso auf mich. Ich nehme nun an, daß er eines Tages zu mir spricht und sagt: „Bist du ein Gläubiger, hast du Glauben?" Jeder, der mich als Schriftsteller kennt, wird einsehen, daß ich von allen vielleicht derjenige sei, der bei einer solchen Prüfung am besten wegkommen müßte; denn ich habe ja beständig gesagt: „Ich habe den Glauben nicht" – gleich der angstvollen Flucht eines Vogels vor dem Unwetter habe ich ausgedrückt, hier ist Unrat, „ich habe den Glauben nicht". Dies könnte ich also zu Luther sagen, könnte zu ihm sagen: Nein, lieber Luther, ich habe doch die Ehrerbietung gezeigt, zu sagen: „Ich habe keinen Glauben." Doch will ich das nicht geltend machen; wie aber alle die andern sich Christen nennen und Gläubige, so will auch ich sagen: „Ich bin ein Gläubiger", denn sonst wird mir ja doch das nicht erklärt, was ich erklärt zu haben wünsche. Ich antworte also: „O ja, ich bin ein Gläubiger." „Wie", antwortet Luther, „davon hab' ich nichts an dir bemerkt, und ich habe doch auf dein Leben geachtet; und du weißt, der Glaube ist ein unruhig Ding. Wozu hat der Glaube, von dem du sagst, daß du ihn hast, dich beunruhigt, wo hast du für die Wahrheit gezeugt und wo gegen die Unwahrheit, welche Opfer hast du gebracht, was hast du an Verfolgung gelitten für dein Christentum; und zu Hause, in deinem häuslichen Leben, wo ist deine Selbstverleugnung zu spüren gewesen?" „Ja, aber, lieber Luther, ich kann dir versichern, ich habe Glauben." „Versichern, versichern, was ist das für eine Redensart? In Bezug darauf: Glauben zu haben bedarf es keiner Versicherung, wo man ihn hat (denn der Glaube ist ein unruhig Ding, das merkt man gleich); und keine Versicherung kann helfen, wo man ihn nicht

[1]) XII 306–9, 314, vgl. 460–63.

[2]) z. B., Vorrede zum Römerbrief, Bandteil VII 436.

hat." „Ja, aber glaube mir doch nur, ich kann so feierlich wie möglich versichern . . ." „Ach, höre doch mit dem Geschwätz auf, wozu kann deine Versicherung helfen!" „Ja, aber wenn du nur eine meiner Schriften lesen wolltest, würdest du sehen, wie ich den Glauben schildern kann, und dann weiß ich doch, daß ich ihn haben muß." „Ich glaube, der Mensch ist verrückt! Wenn es so ist, daß du den Glauben schildern kannst, das beweist nur, daß du ein Dichter bist, und machst du es gut, daß du ein guter Dichter bist, aber keineswegs, daß du ein Gläubiger bist. Vielleicht kannst du auch weinen, wenn du den Glauben schilderst, das würde dann beweisen, daß du ein guter Schauspieler bist."

Darauf setzt sich Kierkegaard auseinander mit der gelehrten Auslegung der Schrift, die in dem Eifer die Schrift auszulegen vergißt, daß der alleinige Sinn des Ganzen ist, daß es getan werden soll[1]). Übersetzung und Auslegung dürfen die Gedanken nicht zerstreuen und das Wort seiner Vollmacht berauben. Den Brief des Geliebten zu lesen besteht nicht darin, sich mit Auslegungen zu überlasten.

„Aber" sagst du vielleicht, „es gibt so viele dunkle Stellen in der Heiligen Schrift, ganze Bücher, die beinahe wie Rätsel sind." Hierauf würde ich antworten, ehe ich mich mit diesem Einwand einließe, müßte er von jemandem gemacht werden, dessen Leben ausdrückte, daß er ganz genau alle die Stellen, die leicht zu verstehen sind, befolgt hätte; ist das der Fall mit dir?

Allein mit Gottes Wort, das muß man sein, wie der Liebende allein sein möchte mit dem Briefe, denn sonst hieße es nicht, den Brief der Geliebten lesen, — und sonst heißt es nicht, Gottes Wort lesen, oder sich im Spiegel sehen.

Man bildet sich selbst ein, und man versucht Gotte einzubilden, daß dieser ganze gelehrte Apparat da ist, um Gottes Wort besser verstehen zu können; und dann dient er in Wirklichkeit dazu, sich gegen Gottes Wort zu wehren. Es ist nur allzu leicht die Forderung zu verstehen, die in Gottes Wort enthalten ist; und es läßt sich verstehen, daß man sie zu hoch findet; doch dann sage man es; aber man hüte sich, zwischen sich und die Vollmacht des Wortes die Auslegung zu schieben.

Das, woran Kierkegaard hier denkt, sind die vielen Worte vor allem der Bergpredigt, deren scharfe Spitze wir alle kennen, die fortzuerklären wir uns aber je nach Fähigkeit gewöhnt haben; beispielsweise nennt er „du sollst alle deine Habe den Armen geben", „sondern so dir jemand einen Streich gibt auf den rechten Backen, dem biete den andern auch dar", „und so jemand mit dir rechten will und dir den Rock nehmen, dem laß auch den Mantel", „freuet euch in dem Herren allewege", „achtet es für eitel Freude, wenn ihr in mancherlei Anfechtung fallet"; und er fügt hinzu, daß solche Worte genau so leicht zu verstehen seien wie die Bemerkung: „Heut ist gut Wetter", — wenn nur die Auslegungen nicht wären.

Das dritte ist dann, daß man beim Lesen des Wortes die ganze Zeit zu sich selber sagt (so wie Nathan zu David sagte: „du bist der

[1]) S. 342, XII 323, XIV 235.

Mann") „ich bin es". Dies wiederum wird humoristisch illustriert durch eine Benützung der Erzählung vom barmherzigen Samariter[1]). Sehr humoristisch wird geschildert wie der, der vom Priester und Leviten liest, zu sich selber sagt: das bin ich, und sich selber schmält; wenn er dann aber vom barmherzigen Samariter liest, dann ist er vielleicht der ewigen Wiederholung des „ich bin es" müde geworden, dann kann er ja zur Abwechslung sagen: „ich bin es nicht, nein so bin ich nicht"; und wenn dann die Erzählung schließt, „gehe hin und tue desgleichen", dann sollst du zu dir selber sagen, „das bin ich, zu dem hier gesprochen wird, schnell von hinnen". Diese machtvolle Abhandlung schließt dann mit einem besonderen Wort an die Frau; am Schluß des dritten Teiles haben wir darauf hingewiesen; es handelte von Schweigen und Häuslichkeit und schloß damit: „Schweigen aber in einem Hause zu Ehren gebracht, das ist die Häuslichkeit der Ewigkeit"[2]); dies ist eines der feinsten Stücke, die Kierkegaard geschrieben hat. Man wird durch dessen Zartheit, gerade nach dem Strengen und oft Satyrischen, überrascht.

Wünscht jemand den kürzesten, gleichsam verdichteten Ausdruck für Kierkegaards gereifte Auffassung der Strenge des Christentums zu erhalten, dann muß er die dritte Predigt lesen, „der Geist ist's, der da lebendig macht"[3]). Ewig ist es gewiß, daß der Geist lebendig macht. Machte der Geist etwa nicht die Apostel lebendig, als er über sie kam? Betrog er sie? Nein, er hält seine Versprechungen. Wenn aber der Geist einen Menschen lebendig machen soll, dann muß der zuerst abgestorben sein; der tiefe Bruch mit der Zeitlichkeit muß vollzogen sein; darauf wartet der Geist. Mit den Aposteln war es geschehen; am Karfreitag waren sie der Welt abgestorben, und dann kam der lebendig machende Geist. Um nun zu schildern, was absterben heißt, benutzt Kierkegaard — zum letzten Mal — sein eignes Leiden bei dem Bruch mit Regine, um zu schildern, wie man dazu gezwungen werden kann, unbarmherzig zu sein gegen den, den man liebt.

Er sah den Gegenstand, dadurch kam es, daß er sich verliebte; und dieser Gegenstand, der wurde ihm seines Auges Lust und seines Herzens Begehren! Und er griff nach ihm — der seines Auges Lust und seines Herzens Begehren war! Und er griff nach ihm, er hielt ihn in seiner Hand — der seines Auges Lust und seines Herzens Begehren war! Da (so ist es in jenen alten Erzählungen) erging ein Befehl an ihn: „Laß diesen Gegenstand los!", ach und er war seines Auges Lust und war seines Herzens Begehren . . . .

Und dann wird geschildert, wie Gott nicht bloß den Gegenstand nehmen wollte, sondern forderte, daß er sich selbst seiner berauben sollte; dadurch wurde die Selbstsucht weit tiefer getroffen. Und es kam noch hinzu, daß der Gegenstand, der ja seines Auges Lust und seines Herzens

[1]) XII 328 f. [2]) S. 333, XII 333–37. [3]) XII 359 ff.

Begehren war, Bitten und Tränen gebrauchte, sich auf Lebende wie Tote berief, auf Menschen und auf Gott, um ihn daran zu hindern. Das ist ein Beispiel dafür, was absterben heißt; denn das Schwerste ist es, der liebenswürdigen Erklärung des Sinns der Liebe abzusterben. Das heißt, die Selbstsucht an der Wurzel treffen, wie es bei Abraham geschah. Wir kennen den Gedankengang aus „Furcht und Zittern", mit der Hineindichtung seines eignen Leidens in Abraham.

Das also heißt absterben; und wenn es geschehen ist, dann, ja dann kommt der Geist, der da lebendig macht. Wann? Ja, wenn dies geschehen ist, wenn du abgestorben bist. Dann kommt er ebenso sicher, wie er zu den Aposteln gekommen ist, und dann teilt er dir mit aus der Fülle seiner Gaben. Und dann schließt Kierkegaards Schrift mit einem Gleichnis, das sich, wie ich glaube, unvergeßlich in dem Geist eines jeden, der es liest, befestigt:

Mein Zuhörer, ich habe noch ein Wort, das ich sagen möchte; ich will es aber einkleiden in eine Schilderung, die dir beim ersten Blick, den du darauf wirfst, vielleicht weniger feierlich vorkommt. Doch tue ich es mit Fleiß und wohl bedacht, weil ich glaube, daß es gerade so einen wahreren Eindruck auf dich machen wird.

Es war einmal ein reicher Mann; im Auslande ließ er zu einem hohen Preise ein Paar in jeder Beziehung fehlerfreier Pferde einkaufen, die er zu seinem eignen Vergnügen, und dem Vergnügen selbst fahren zu können, haben wollte. Dann vergingen wohl ungefähr ein Jahr oder zwei. Falls jemand, der diese Pferde früher gekannt hätte, ihn nun mit ihnen fahren sah, der würde sie nicht wiedererkannt haben. Das Auge war matt und schläfrig geworden, ihr Gang und ihre Haltung ohne Geschlossenheit, nichts konnten sie vertragen, nichts aushalten, kaum eine Meile konnte er fahren, ohne daß er unterwegs einkehren mußte, zuweilen blieben sie stehen, wenn er dasaß und gerade im besten Fahren war, dabei hatten sie allerhand Launen und Angewohnheiten bekommen, und ungeachtet dessen, daß sie natürlich Futter im Überfluß bekamen, magerten sie ab von Tag zu Tag. Da ließ er den Kutscher des Königs rufen. Der fuhr sie einen Monat. In der ganzen Umgegend gab es nicht ein Paar Pferde, die den Kopf so stolz trugen, deren Blick so feurig war, deren Haltung so schön, nicht ein Paar Pferde, die es aushalten konnten so zu laufen, und wenn es sieben Meilen in einem Zuge waren, ohne daß eingekehrt wurde. Woran lag es? Das ist leicht zu sehen: der Besitzer, der ohne Kutscher zu sein sich damit beschäftigte, Kutscher zu sein, der fuhr sie nach dem Begriffe der Pferde davon, was fahren heißt; der königliche Kutscher fuhr sie nach dem Begriffe des Kutschers davon, was fahren heißt.

So auch mit uns Menschen. Oh, wenn ich an mich selber denke, und die Unzähligen, die ich kennen gelernt habe, dann habe ich oft mit Wehmut zu mir selbst gesagt: hier sind Fähigkeiten und Kräfte und Voraussetzungen genug, — aber der Kutscher fehlt. Längere Zeit hindurch, von Geschlecht auf Geschlecht, sind wir Menschen, wenn ich so sagen darf, gefahren worden (um im Bilde zu bleiben) nach dem Begriffe der Pferde davon, was fahren heißt, wir sind geleitet, erzogen, gebildet nach dem Begriff der Menschen davon, was Mensch sein heißt. Sieh daraus, was uns fehlt: Erhebung, und das, was wiederum daraus folgt, daß wir nur so wenig aushalten können, ungeduldig gleich die Mittel des Augenblicks gebrauchen, und ungeduldig gleich den Lohn unsrer Arbeit sehen wollen, die gerade deshalb darnach wird.

Einmal war es anders. Es war einmal, da gefiel es der Gottheit selbst, wenn ich so sagen darf, Kutscher zu sein. Und er fuhr die Pferde nach dem Begriffe des Kutschers davon, was fahren heißt. Oh, was vermochte nicht ein Mensch damals! Denke an den Text des Tages! Da sitzen zwölf Menschen, alle der Klasse der menschlichen Gesellschaft angehörend, die wir den gemeinen Mann nennen. Sie haben Ihn gekreuzigt gesehen, den sie als Gott anbeteten, als ihren Herren und Meister; wie niemals irgendwann jemand auch nur auf die entfernteste Art es sagen kann, können sie sagen, alles verloren gesehen zu haben. Es ist wahr, er ist darauf siegreich gen Himmel gefahren — aber dann ist er doch auch fort; und nun sitzen sie da und warten darauf, daß der Geist sich ihnen mitteilen soll, um dann, verflucht von dem kleinen Volke, dem sie angehören, eine Lehre zu verkünden, die den Haß der Welt gegen sie aufstehen lassen wird, das ist die Aufgabe; diese zwölf Menschen sollen die Welt umschaffen — und, nach dem furchtbarsten Maßstabe, gegen ihren Willen. In Wahrheit, hier steht der Verstand stille! Nur dabei, sich solange darnach nur eine schwache Vorstellung hierüber zu machen: der Verstand steht stille — vorausgesetzt, daß man überhaupt welchen hat; es ist, als sollte man den Verstand verlieren — vorausgesetzt, daß man überhaupt einigen Verstand hat, um ihn zu verlieren.

Das ist das Christentum, das durchgesetzt werden soll. Und diese zwölf Menschen, die setzten es durch. In einem Sinne waren es Menschen wie wir, — aber sie waren gut gefahren, ja, die waren gut gefahren!

Dann kam das nächste Geschlecht. Sie setzten das Christentum durch. Sie waren Menschen ganz wie wir — aber sie waren gut gefahren! Ja, wahrhaftig, das waren sie! Mit ihnen war es wie mit jenem Paar Pferde, als der königliche Kutscher sie fuhr. Niemals hat je ein Mensch seinen Kopf so stolz in der Erhebung über die Welt erhoben, als es die ersten Christen in Demut vor Gott taten! Und so wie jenes Paar Pferde laufen konnte, ob es auch sieben Meilen waren, ohne daß Halt gemacht wurde zum Verschnaufen: so liefen jene, sie liefen siebzig Jahre in einem Zug, ohne je ausgespannt zu werden, ohne je irgendwo Aufenthalt zu machen; nein, stolz, wie sie in der Demut vor Gott waren, sagten sie: „Es ist nichts für uns auf dem Weg zu liegen und zu zögern, wir machen erst Halt — in der Ewigkeit!" Das war das Christentum, das durchgesetzt werden sollte; sie setzten es ja auch durch, ja, das taten sie; aber sie waren auch gut gefahren, ja, das waren sie!

Oh, Heiliger Geist — wir beten für uns und für alle — oh, Heiliger Geist, du, der du lebendig machest; hier fehlt es ja nicht an Fähigkeiten, nicht an Bildung, nicht an Klugheit, eher ist hier zuviel davon vorhanden; aber was fehlt, ist, daß du das nimmst, das uns zum Verderben ist, die Macht von uns nimmst, und daß du, indem du uns die Macht nimmst, uns das Leben gibst. Gewißlich ist es für einen Menschen nicht ohne einen Schauder, vergleichbar dem des Todes, wenn du, um in ihm die Macht zu werden, die Macht von ihm nimmst; oh, wenn aber selbst die Tiere in einem späteren Augenblick verstehen, wie gut es ihnen doch tat, daß der königliche Kutscher die Zügel nahm, was ihnen doch gewiß zuerst ein Schaudern einjagte, und wogegen sich ihr Sinn, wenn auch vergebens, empörte — sollte dann nicht ein Mensch gar bald verstehen können, welche Wohltat es gegen einen Menschen ist, daß du die Macht nimmst und das Leben gibst!

„Die Macht nimmst und das Leben gibst", das ist der einfältigste Ausdruck für das, worüber Kierkegaard während seiner ganzen Schriftstellertätigkeit gesprochen hat, das, was er in den pseudonymen Schriften „die Doppelbewegung der Unendlichkeit" genannt hat; es ist das, was nicht entbehrt werden kann, wenn Salz im Christentum sein soll, und es ist das einzige, das nicht entbehrt werden kann.

Richtet selbst!

Dieser zweite Teil von „Zur Selbstprüfung" wurde also nicht zu Kierkegaards Lebzeiten herausgegeben. Hier ist der Ton weit schärfer als im ersten Teil; namentlich beißender Spott ist in reichem Maße angewandt, so daß die letzten Sturmangriffe auf die Kirche hier im Geheimen vorweggenommen sind, ehe sie öffentlich kamen. Hier treffen wir beispielsweise auf die kleine Novelle von dem Kandidaten der Theologie[1]), der sucht — und wenn ein theologischer Kandidat sucht, dann bedarf man wohl keiner besonders beweglichen Einbildungskraft, um zu raten, daß er zuerst Gottes Reich und seine Gerechtigkeit sucht! Und dann lernen wir seine ganze Geschichte kennen, wie er gesucht hat und gesucht, aber ganz andre Dinge, einen Broterwerb namentlich, und wie der Probst, der ihn einsetzen soll, über das Wort spricht: „Siehe wir haben alles verlassen und folgen dir nach", und er selbst predigt über den Text des Tages „Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit!"

Um aber zuerst das Reich Gottes zu suchen, muß man die Wahrscheinlichkeit loslassen und den Sprung in's Unwahrscheinliche wagen, weil man unter der Gewalt des Unbedingten steht. Es ist offenbar, daß diese Reden in erster Linie Reden für Geistliche sind, diese „Männer des Broterwerbs", von deren Leben man wahrhaftig keinen Eindruck des Unbedingten erhält[2]).

In Zeitschriften, in Büchern, von Kanzeln, von Katheedern, in Versammlungen gibt es eine Feierlichkeit, eine Wichtigkeit und eine Wichtigkeit, als drehte sich alles um Geist, um Wahrheit, um Gedanken. Vielleicht tut es das auch, vielleicht. Aber vielleicht dreht sich doch alles um den Broterwerb, die Karrière, vielleicht. Ist es der Broterwerb, die Karrière, die den Kandidaten der Theologie begeistert, oder ist es das Christentum? Man weiß es nicht. Er nimmt den Broterwerb, er versichert, daß es das Christentum ist . . . .

Aber gerade davon erhält die Gemeinde keinen Eindruck; dagegen versteht sie besonders gut das Sorgen für den Broterwerb, und findet es ganz natürlich; und es fällt ihnen nicht ein, daß das Christentum eine Forderung darauf in sich birgt, daß man absterben soll. Nein, die Sache verhält sich so, daß das, von dem die Kirche lebt, die charaktervollen Handlungen sind, die die Märtyrer unter Lebensgefahr eingesetzt haben[3]).

Dieser Fond aber, diese Valuta, in deren Besitz eine Bank, um Bank zu sein, immer sein muß, und die hier die Bank der Christenheit besaß: sie sind verzehrt, meine Herren und Damen! Anstatt auf die Bank ziehen zu können, muß erst eine neue Bank gegründet werden durch das, was hier die Valuta ist, durch Handlungen, charaktervolle Handlungen.

Kann ich das nicht: nun wohl, Eines kann ich, Eines muß ich, und dieses Eine will ich, ich will mich wenigstens enthalten, mir durch „Versicherungen" lügnerisch etwas anzueignen oder euch etwas zu hinterziehen, Ihr Herrlichen, von dem

[1]) XII 391 f. [2]) XII 402. [3]) XII 413.

euch rechtlich Zukommenden, den Lohn der Bewunderung, der Dankbarkeit für euer Leben, eure Tat, was Ihr den Geschlechtern hinterließet, nicht damit einige Scharfsinnige es fälschlich zu Geld oder desgleichen machen sollten, sondern damit es uns später zur Nachahmung ermuntern sollte. Ich will nicht „versichern". Tauge ich – was ich in jeder Beziehung gewiß nicht tue – nicht dazu ein Held zu sein: nun wohl, ich will auf jeden Fall nicht versichern, „daß wenn" . . . . ., das heißt, ich will nicht den Schein erwecken, daß die Umstände daran Schuld seien (weil es nicht von mir verlangt wird), daß es mir nicht gelingt, mich als den Helden zu zeigen, der ich bin, ich will nicht den Schein erwecken, daß ich im Grunde ein Held bin, bloß auf die Gelegenheit wartend, während doch mein Leben ausdrückt, daß ich genau so bin, und daß ich nur allzu gut Gelegenheit finde, es zu sein, nämlich ebenso geldgierig und genau so ehrgeizig wie jeder andere. Nein, tauge ich, wie gesagt, nicht dazu ein Held zu sein, dann soll es offenbar werden, daß ich nicht dazu tauge, daß ich in Wahrheit der bin, der dazu nicht taugt, und daß es nur Unsinn ist mit diesem „wenn es verlangt wird", besonders während der Zustand der Welt sich in einer sittlichen Auflösung befindet, wie sie nicht einmal das Altertum gesehen hat, wie sie nicht einmal war, als das Christentum in die Welt kam, so daß wenn niemand anders will, dann will ich, und ich will es wagen im Namen des Christentums und Gottes Namen: zu jedem zu sagen, der versichert, „daß wenn . . . . .", zu ihm zu sagen: hindert dich nichts Anderes daran, dem Charakter gemäß aufzutreten, der du bist: Held, als daß du glaubst, daß es nicht gefordert wird – oh, teurer, hochverehrter Freund, es wird nicht nur gefordert, nein es ist gerade bis zum Äußersten gekommen, wenn es nicht schon zu spät ist; eile, eile!

In einer so verlogenen Zeit ist es notwendig, daß die geistige Ordnung aufrecht erhalten wird, man muß verstehen, daß „der, der die Wahrscheinlichkeit nie fahren ließ, der ließ sich nie mit Gott ein"[1]; und man muß einsehen, daß nur das das wahre Verständnis von Gottes Wort ist, das sofort Handlung ist. Und deshalb muß Christus als Vorbild hingestellt werden; er hat das Wort vollkommen erfüllt: „Niemand kann zwei Herren dienen"; und darum wurde sein Leben im menschlichen Sinne ein ständiger Niedergang bis zum Tode am Kreuze. „Ich sehe dem Versuch der Herren Geistlichen zu beweisen, daß man in dieser Welt zu etwas kommen kann, indem man – zuerst Gottes Reich sucht, ruhig entgegen." In dieser Angelegenheit der Nachfolge bedarf es keiner Art des Dozierens. Nein, das Wichtige ist, daß eingesetzt wird mit einer entscheidenden Handlung, durch die eine Entscheidung, eine Situation, geschaffen wird, in der Gott Einen ergreifen kann durch die Folgen der entscheidenden Handlung in der Nachfolge; eine solche Handlung wird nämlich zu einem Zusammenstoß mit der Welt führen, aber den, der sich nicht hinauswagt, den kann Gott nicht ergreifen.

Hier setzt Kierkegaard dann wieder ein mit der Beschreibung des Schadens, der das Christentum zerstört hat, das Mißverstehen von Luthers wahrem Wort von der Gnade; nun ist der Professor in Christi und der Apostel Leiden der Maßstab der Christenheit anstatt des Nachfolgers. Es ist zugegangen wie in einer Schule, in der hundert Schüler in einer

[1]) XII 383.

Klasse waren; nun baten aber die dreißig untersten darum, ob sie nicht eine Klasse für sich werden könnten; auf die Weise wurde Nummer 71 Nummer eins. Das war doch auch eine Beförderung[1])!

Sieh darum ist es mit der Christenheit rückwärts gegangen, weil man die Nachfolge abgeschafft hat, und man sie nicht einmal angebracht hat, um einen Druck auszuüben .... Laßt uns uns eine christliche Stadt denken. Christlich ist der Maßstab: der Jünger, der Nachfolger. Nun, freilich ist daselbst aber niemand, der den Maßstab aushalten kann. Dagegen ist z. B. Pastor Jensen da. Das ist ein begabter, ein kluger Mann, und es ist viel Gutes von ihm zu sagen. Dann laßt uns ihn zur Nr. 1 machen und uns darnach richten, darin ist doch Sinn, dann kann man etwas werden in der Welt. „Ja, nach dem Maßstabe des Ideals aber ist Herr Jensen, um an jenes Bild zu erinnern, nur Nr. 70 in der Klasse." Ach was, ich pfeife auf Ideale: wenn man die auch noch mit dabei haben soll, kann ja kein Mensch mehr Lust zum Leben haben. Und was meint Herr Jensen? Er meint — ach, daran sieht man, daß er nicht einmal Nr. 70 ist —, daß er passend Maßstab und Muster abgeben kann, daß es Phantasterei sei mit diesen übertriebenen Forderungen. Und dann wird Christentum in der Stadt gespielt; Pastor Jensen, ein Mann der Gesellschaft, ganz wie geschaffen für dieses Gesellschaftsspiel, wird im Spiel der wahre Christ, sogar Apostel, wird in den Zeitungen als Apostel besungen, wird in seiner Eigenschaft als Apostel — vorzüglich! — mit allen Annehmlichkeiten dieses Lebens überschüttet, auf die er auch — in Eigenschaft des Apostels? — Wert zu legen weiß.

Niemand kann wohl diese Schilderung von Pastor Jensen lesen, ohne an den Tag zu denken, an dem Kierkegaard, der dies Manuskript zu Hause liegen hatte, in der Kirche saß und Martensen über Mynster reden hörte, ihn als Glied in der heiligen Kette der Wahrheitszeugen preisend. Und man versteht, daß der, der von Pastor Jensen geschrieben hatte, explodieren mußte. Es ist in diesem Zusammenhang ganz gleichgültig, wie Mynster und Martensen gewesen sind; es ist ganz gleichgültig, ob es in Dänemark geschah oder in Deutschland oder in Amerika; ja, es ist auch gleichgültig, ob es vor bald hundert Jahren geschah, oder ob es gestern geschah. Es ist ein ewiges Urteil gefällt über eine Christenheit, die ein stümperhaftes Machwerk ist; und der, der es fällte, war unerschütterlich davon überzeugt, daß er dazu von Gott berufen war; und doch schreckte er zurück, jedes Mal wenn es vollzogen werden sollte. Und er fühlte sich selbst tief gedemütigt unter demselben Urteil, aber er war sich dessen gewiß, daß mit Hilfe der Ideale Bewegung geschaffen werden mußte. Und dann schildert er wieder, was er ausführlicher in der „Einübung im Christentum" beschrieben hatte, den jungen Mann, nach dem offenbar sein ganzes Sehnen steht, den Jungen, der unwiderstehlich vom Ideale gepackt wird[2]).

Laßt für uns eine solche Handlung sich vollbringen, damit wir richtig sehen können, wie es zugeht. Es gibt da einen redlichen Menschen, der sich dazu getrieben fühlt, in der einen oder andern Rücksicht für die Wahrheit zu zeugen und gegen die Unwahrheit, die die Macht hat, gerade weil sie dafür angesehen wird, die Wahr-

[1]) XII 466 ff. [2]) XII 172 f., vgl. S. 414.

heit zu sein. Er begreift selbst, daß Gefahr im Verzuge ist, er ist aber bereit, sich ihr auszusetzen. Und doch, vielleicht hat er sich selbst nicht ganz verstanden. Er ist dagegen ganz überzeugt von der Wahrheit des, das er hervorziehen will; er ist in dem Grade überzeugt, daß es – oh, menschliches Herz! – sich ihm unwillkürlich aufdrängt: wenn es nur gehört werde, dann müsse es siegen und die Menschen für sich gewinnen. So sagt er es denn heraus – aber wunderlich, überall trifft er nur auf Widerstand, er erntet Undank auf jegliche Weise, nicht bloß von denen, von denen er es erwartet hatte, sondern auch von denen, um derentwillen er geglaubt hatte, für die Wahrheit zeugen zu müssen – wie ja z. B. Moses nicht nur sein Unglück mit den Ägyptern hatte, sondern auch mit den Juden, um derentwillen er sich doch allen Schwierigkeiten und Gefahren aussetzte. Nun wird also dieser Mensch betrübt, es greift ihn an. Er flüchtet sich, wie es natürlich ist, dahin, wo er Hülfe zu suchen pflegt: zur Weltlenkung. Er trägt seine Not vor – was wird die Weltlenkung antworten? Liebevoll und milde, wie die Weltlenkung immer ist, antwortet sie; aber mein kleiner Freund, das war es ja, was du wolltest. Nicht wahr, du wolltest Selbstverleugnung üben, kannst du leugnen, daß es gelang, gerade nun ist die Gelegenheit für dich vorhanden, sie zu üben. Laßt uns uns denken, daß er antwortet: ja, das verstehe ich, nun verstehe ich es. Aber, daß ich aufrichtig sei, ich hatte es nicht ganz so verstanden, als ich mich zum Handeln entschloß und anfing. Es scheint mir, als ginge die See allzu hoch für mich. Was wird die Weltlenkung wohl antworten? Liebevoll und milde, wie sie immer ist, niemals grausam, sagt sie: ja, ja, mein kleiner Freund, dann wollen wir dir wohl wieder heraushelfen, wenn du dich darunter gedemütigt und Demütigung aus dieser kleinen Lektion gelernt hast. Es könnte aber auch etwas anderes geschehen. Indem die Weltlenkung es dem Kämpfenden deutlich zu erkennen gibt, wie es zusammenhängt, daß gerade dies mit zu der wahren Selbstverleugnung gehört, geht dann eine Verwandlung mit ihm vor sich, vergleichbar der Verwunderung des Kindes, wenn es plötzlich versteht, vergleichbar der glückseligen Verwunderung des liebenden Mädchens, wenn es plötzlich versteht, daß das, von dem sie geglaubt hatte, daß es gegen ihr Geliebtwerden zeugte, in der Tat dafür zeugt – so verwundert auch er sich. Denn, sagt er, mich bedrückte oder mich schmerzte doch eigentlich dies, daß ich in diesem Widerstand einen Beweis sah für die Verkehrtheit meines Ausgangs. Oh, da aber nun du, liebevolle Weltlenkung, es mir erklärst, und dich für mich erklärst, – oh, ich wünsche nun bloß noch dort draußen zu bleiben im Einverständnis mit dir.

So wird langsam der wahre Nachfolger Christi herangebildet. Wenn dieser kommen wird, dann ist er der von Gott bestellte Reformator; er ist es „im Charakter". Und wehe dem, der sich einbildet, auf andere Weise der Reformator der schlafenden Christenheit werden zu können. Deshalb schließt „Richtet selbst" mit einem machtvollen Anathema über jeden, der sich einbildet, reformieren zu können, ohne „im Charakter" Christi Nachfolger zu sein. Dieser kurze Abschnitt, der „die Moral" [1]) überschrieben ist, ist gleichsam Kierkegaards Testament für die, die durch ihn zu Christus gezogen sind, und für jeden, der leichtsinnig mit dem Höchsten umgeht. Dadurch hat er, mehr als durch etwas Anderes verhindert, daß ihm nachgeschwätzt werde von solchen, die seine Wirksamkeit fortsetzen wollen. Was getan werden sollte in Beziehung darauf, durch die Ideale einen Druck auszuüben zur Demütigung, hat er getan;

[1]) XII 478–80.

ich habe es immer als meine Aufgabe aufgefaßt, etwas mehr von der Verinnerlichung des Gehorsams in mein eigenes und der Kirche Leben hineinzubringen; und ich will mit den letzten Worten eines Verstorbenen davor warnen, Kierkegaard dadurch fortzusetzen, daß man Richter der Kirche sein will.

VII. Vom erbaulichen Reden.

Bevor wir übergehen zu einer Schilderung der formellen Eigentümlichkeiten der erbaulichen und christlichen Reden, wollen wir vorerst die wichtigsten Aussprüche über die Aufgabe des christlichen Redners, und über die Voraussetzungen, die er haben muß, sammeln.

Grundlegend in der Beziehung ist der Entwurf zu den geplanten Vorlesungen über „die Dialektik der Mitteilung“ [1]), wo Kierkegaard zwischen der Mitteilung des Wissens und des Könnens unterscheidet. Die Voraussetzung dieser Unterscheidung ist, daß das Christentum nicht ein System intellektueller Annahmen ist, sondern eine Lebensmacht, die das Seelenleben eines Menschen von der Tiefe aus durchdringt und seine Existenz verwandelt. Der christliche Redner soll also nicht ein Wissen über das Christentum mitteilen, sondern er soll so reden, daß er die christliche Lebensbewegung selbst mitteilt, sodaß die Rede die Zuhörer zu Christen macht; er soll, wie Kierkegaard sich ausdrückt, Können mitteilen, oder besser: Können – Sollen. Falls der religiöse Vortrag seine Aufmerksamkeit nicht auf dies als seine wahre Aufgabe richtet, dann verursacht er bei den Zuhörern Selbstbetrug und Unredlichkeit bis in's Unendliche: sie erhalten Wissen mitgeteilt und bilden sich nun ein, daß sie durch den Empfang dieses Wissens Christen geworden seien; sie vergessen, daß nur das Gottesverehrung ist, was „dem Existierenden seine Existenz umwandelt“. Dies muß der Redner unserer Zeit nun umsomehr beachten, als es der schicksalsschwangere Grundfehler unserer modernen Zeit ist, daß sie das Religiöse auf die Seite des Wissens gestellt und die Primitivität, die Ursprünglichkeit abgeschafft hat. An einer Stelle sagt Kierkegaard deshalb auch, daß an Stelle der Dogmatik eine neue Wissenschaft eingeführt werden soll: die christliche Redekunst [2]).

In der Forderung der Ursprünglichkeit liegt auch, daß die erbauliche Rede sich an das Grundlegende, das Entscheidende halten soll. Jeder Mensch muß Ursprünglichkeit haben; die ursprüngliche Existenz aber enthält immer eine Revision des Grundlegenden, weil Ursprünglichkeit

[1]) VIII B 78–89, vgl. S. 218f.; 382f. [2]) VI A 17, B 128–37.

gerade dies Grundlegende ist: die Reinheit des Herzens, die darin besteht, nur Eines zu wollen, zuerst nach dem Reiche Gottes zu trachten.

Und die Rede muß Sorge tragen, daß sie persönliche Religiosität bei dem Hörenden auslöst, ihn in Bewegung setzt zu Gotte hin. Dies wird ausführlich entwickelt in der Rede darüber: „Was wird gefordert, um sich selbst mit wahrem Segen im Spiegel des Wortes zu sehen?" Die Rede handelt von dem rechten Zuhörer; der rechte Redner aber ist der Redner, dessen ganze Rede sich das Ziel setzt, den Zuhörer zu dem rechten Zuhörer zu machen. „Erstens wird verlangt, daß du nicht den Spiegel ansiehst, ihn betrachtest, sondern dich selbst im Spiegel siehst"; also ist jede Rede verfehlt, die Menschen veranlaßt, sich ästhetisch oder intellektuell mit dem Worte zu beschäftigen; sie soll den Menschen, den Einzelnen veranlassen, mit sich selbst allein vor Gott beschäftigt zu sein; und deshalb soll die Rede den Menschen veranlassen, unaufhörlich zu sich selber zu sagen: „Ich bin es" [1]).

Wenn die Rede es dahin bringt, dann hat sie Vollmacht, und dann erreicht sie es auch, den Zuhörer zu demütigen; und wenn er durch die Demütigung erbaut wird, dann hört der Zweifel von selber auf. Wenn aber die Rede im Sinne dieser Innerlichkeit keine Vollmacht hat, dann kommt der Zweifel hervor; und dann glauben die stümperhaften Geistlichen, daß sie den Zweifel überwinden sollen mit apologetischen Darbietungen, als wär' es ein Irrtum seitens Gottes, nicht dafür gesorgt zu haben, daß er durch seine Offenbarung deutlich vor Menschen hintrete, welche sich nicht in persönlicher Demut unter die Vollmacht gebeugt haben [2]).

Trotzdem ist es nicht Kierkegaards Meinung, daß die Rede gleich mit der Vollmacht beginnen soll. Die Menschen, an die sie sich wendet, sind vielleicht weit fort, und müssen so zu sagen erst heimgeholt werden. Darauf zielt die Überlegung. Die „Taten der Liebe" sind „religiöse Überlegungen in Gestalt von Reden". Eine Überlegung wiegt die Ewigkeit und die Zeitlichkeit gegeneinander ab [3]); sie braucht alle ästhetischen und intellektuellen Mittel, um den Geist zu sammeln, holt ihn gleichsam heim [4]):

Eine Überlegung setzt nicht Begriffsbestimmungen als gegeben und verstanden voraus; deshalb muß sie nicht so sehr rühren, mildern, beruhigen, überreden, als wecken und die Menschen aufreizen und ihre Denkfähigkeit schärfen. Der rechte Augenblick zur Überlegung ist ja auch vor der Handlung, und deshalb kommt es darauf an, alle Momente recht in Bewegung zu setzen. Die Überlegung soll eine „Bremse" sein [5]), ihr Ton ist deshalb ganz anders als der der erbaulichen Rede, die in der Stimmung ruht, während die Überlegung im guten Sinne ungeduldig, feurig sein soll in der Stimmung. Ironie ist hier notwendig und ein beträchtlicher Einschuß von Komik. Man darf sogar zwischendurch gerne etwas lachen, wenn

[1]) XII 299–337. [2]) XII 328f., vgl. V 35–38.
[3]) XIV 211–12, S. 382. [4]) VIII 385f. [5]) Wie Sokrates.

nur die Gedanken desto deutlicher und schlagender werden. Eine erbauliche Rede über die Liebe setzt voraus, daß die Menschen im Wesentlichen wissen, was Liebe ist, und versucht nun sie dafür zu gewinnen, sie zu bewegen. Dies ist aber wahrhaftig nicht der Fall. Darum muß die Überlegung sie erst aus dem Kellerhals heraufholen, ihnen rufen, mit der Dialektik der Wahrheit sie um- und umkehren in ihrem behaglichen Gedankentrott.

Doch gibt es in der Hinsicht einen Unterschied zwischen dem geschriebenen und dem gesprochenen Wort. Für eine Rede, die gelesen werden soll, ist die Einleitung im Wesentlichen weit mehr notwendig als für eine Rede, die in der Kirche gehalten wird, bei der die Stätte vorbereitet. Die Einleitung zu einer geschriebenen Rede muß dagegen anziehend sein, treffend, interessant, kurz: sie muß fesselnd sein.

Dies alles aber sind nur Hilfsmittel. Wo auch die Rede hinwandert, muß sie es vermögen, die Menschen mit Ursprünglichkeit unter die Macht des Wortes zu zwingen, und sie seine Gewalt fühlen zu lassen[1]).

Der religiöse Vortrag kann sich mit allem befassen, nur daß er beständig alles in Beziehung zu den unbedingten Bestimmungen der Religiosität bringt; er muß auf alle Wege ausgehen können, Bescheid davon wissen, wo die Verirrungen ihre Stätte haben, wo die Stimmungen ihre Schlupfwinkel haben, wie die Leidenschaften sich selbst verstehen in der Einsamkeit (und jeder Mensch, der Leidenschaft besitzt, ist immer etwas einsam, es sind nur die Salbaderer, die ganz in dem Gesellschaftlichen aufgehen können), wissen, wo der Sinnenbetrug in Versuchung führt, wo die Wege abbiegen usw., um beständig alles in Beziehung zu bringen zum Verhältnis der unbedingten Bestimmung der Religiosität.

Deshalb soll der Redner vor Gottes Angesicht wissen, daß man in dem, von dem er redet, in Wirklichkeit existieren kann; sonst ist in dem Vortrag der Predigt selbst Heuchelei[2]). Ein Prediger soll ja so sein, daß die Zuhörer sagen müssen: wo soll ich hinfliehen vor diesem Menschen, seine Rede holt mich in jedem Schlupfwinkel ein[3]).

Kierkegaard kann die Predigt bestimmen sowohl als Gespräch mit dem Zuhörer, als auch als Monolog, als Selbstgespräch. „Predigen ist die schwierigste Kunst von allen Künsten, und ist eigentlich die Kunst, die Sokrates preist: sprechen zu können mit Menschen . . . . die Aneignung ist gerade das Geheimnis des Gespräches[4])." Deshalb muß der religiöse Vortrag niemals abstrakte Wahrheit sein; seine Kunst besteht gerade darin, von dem Einzelnen zu sprechen, sodaß das Ganze dadurch in Bewegung gesetzt wird[5]):

Deshalb muß ein religiöser Vortrag niemals abstrakte Wahrheit sein; denn dann verstehen sie ihn alle, und verstehen doch nichts. Er hat gerade mit diesem und andern, dem und jenem, Peter und Paul, Töpfer und Krämer und Kammerherren zu tun — aber um alles (in concreto) ganz auf das Unbedingte hinzuführen. Wohl werden dabei die Leute nicht mit Namen genannt, und es heißt

[1]) VII 371. [2]) VIII A 448, VII 485. [3]) VII 2 B 235 S. 191, vgl. S. 357.
[4]) IV 288, siehe auch VI A 115. [5]) VI A 155, vgl. 147 f.

nicht: Mads Sörensen, Sundbyhöster, du bist es, von dem ich rede, aber der Vortrag kennt die vielfältigen Existenzkonkretionen und Relativitäten so genau, daß er doch gerade von diesem und jenem spricht.

Mit dieser Eindringlichkeit steht es auch in Verbindung, daß der religiöse Vortrag niemals eine verkürzte Perspektive anwenden darf und davon sprechen, allem zu entsagen u. dgl.[1]); denn er „soll in einem Verhältnis stehen zu einem Handelnden, der, wenn er nach Hause kommt, daran zu arbeiten hat, darnach zu handeln". Wendet der Redner aber die verkürzte Perspektive an, dann entsteht die unglückliche Konfusion, daß die Aufgabe in der Kirche bedeutend leichter aussieht als zu Hause in der Wohnstube; und dann tut es einem nur Schaden, in die Kirche zu gehen; darum ist es Kierkegaard immer sehr darum zu tun, bei den Schwierigkeiten zu verweilen, wie sie sich für den Existierenden darbieten.

Man muß also auf einmal von den geringsten Einzelheiten sprechen können und von dem Absoluten[2]):

Selbst wenn er */der Redner/*, sich mit den kümmerlichsten Brüchen des täglichen Lebens einläßt, muß dieser absolute Generalnenner immer vorhanden sein, wenn auch im Verborgenen, jede Sekunde bereit, das Absolute zu fordern.

Beschränkt er sich darauf, nur zu sagen: „nichts, immer, nie" — dann könnte es geschehen, daß das Ganze zu nichts würde; vergißt er aber sich selbst und das zu Grunde liegende unbedingte „Nichts, Immer, Niemals, Alles", dann verwandelt er den Tempel, wenn auch nicht in eine Mördergrube, so doch in eine Börse.

Wenn deshalb der religiöse Redner, indem er erklärt, daß ein Mensch ganz und garnichts vermag, etwas ganz Vereinzeltes dazu in ein Verhältnis bringt, dann veranlaßt er den Zuhörer, einen tiefen Einblick in sein eignes Inneres zu machen.

Der religiöse Vortrag mag darum gut und gerne etwas Neckendes haben, genau wie die Existenz es hat; denn darin liegt das Neckische, daß wir Menschen den Kopf voll haben von großen Vorstellungen, und dann kommt die Existenz und bietet uns das Alltägliche.

Doch diese Gewißheit, daß das Wort zu dem Existierenden spricht, hat der Redner eigentlich nur, wenn ihn das Wort zuerst selbst gedemütigt hat, wenn er es vor Gott zu sich selbst gesagt hat. Daher kommt es, daß es richtig ist, die Predigt vom Gesichtspunkt „des Monologes" aus zu betrachten. Mit einem deutlichen Hinblick auf Mynster, den Kierkegaard damals noch bewunderte, sagt Frater Taciturnus in der Nachschrift zu „Schuldig? — Nicht schuldig?"[3]):

Solch einen hochwürdigen Monolog, der christlich Zeugnis ablegt, wenn er in seiner Bewegtheit den Redenden bewegt, den, der Zeugnis ablegt, weil er von sich selbst spricht, nennt man eine Predigt . . . . .

Er macht das einfachere, das einfältige, das ärmlichere Kunststück, das doch so besonders leicht sein soll, er läßt Gott den Donner behalten und die Macht und die Ehre, spricht so, daß, wenn auch alles fehlschlüge, er doch gewiß ist, daß ein Zuhörer da war, der im Ernst ergriffen worden ist: der Redner selbst; und wenn alles fehlschlüge und alle fortblieben, dann wäre doch Einer da, der aus den

[1]) VII 372 Anm., 384. [2]) VII 405, 419. [3]) VI 431 f.

schwierigen Verwicklungen des Lebens sich nach dem erbaulichen Augenblick der Rede gesehnt hätte: der Redner selbst. Er ist nicht freigiebig mitzuteilen aus dem Überfluß des Mundes und der Kenntnisse, sondern geizig bedacht auf die Einnahme durch die Erbauung; ganz genau paßt er auf, daß die Ermahnung ihn selbst bindet, ehe sie an jemand anders geht, daß der Trost und die Wahrheit nicht von ihm selber weichen – um desto verschwenderischer den andern mitgeteilt werden zu können.

In diesem Sinne weiß Kierkegaard auch mit Bestimmtheit, daß Einer da ist, der Nutzen von seinen Reden hat: er selbst. Er ist ganz das Gegenteil von andern Rednern: sie sind eifrig damit beschäftigt zu andern zu sprechen – ich spreche zu mir selber [1]). Das ist die Meinung, wenn er zu erkennen gibt [2]), daß die neue Predigtform vorläufig ein Monolog bleiben muß. Denn der eine Mensch windet sich qualvoll dabei, unmittelbar mit Vollmacht zum andern zu sprechen; darum bekommt die Rede z. B. die Form: Ich spreche nicht zu euch, aber hört nur zu, wie das Christentum zu mir spricht. Und dann kann ich mit Nachdruck dies „du sollst" brauchen. Beruht nun die Vollmacht der Predigt darauf, daß alles erlebt ist, dann versteht man gut, daß Kierkegaard die theologischen Kandidaten warnt, zu zeitig mit dem Predigen zu beginnen; solche Phantasieerzeugnisse ohne den Ernst der Handlung rächen sich nachher [3]).

Soll nun der erbauliche Vortrag unmittelbar persönlich wirken, dann muß man sich in acht nehmen, eine Wirklichkeit, die bewundert werden kann, zu schildern. Um das zu erfassen, was Kierkegaard meint, können wir uns des Weibes erinnern, das bewundernd Jesus zuruft (Luk. 11, 27 f.): „Selig ist der Leib, der dich getragen hat, und die Brüste, die du gesogen hast", und dem Jesus antwortete: „Ja, selig sind, die das Wort Gottes hören und bewahren." Das Ideal soll daher in der Form des Möglichen geschildert werden, um es dem Zuhörer so nahe wie möglich zu rücken, veranlaßt durch die Rede sich selbst zu fragen: Tue ich das? Denn das Religiöse soll man nicht bewundern; es wird von allen gefordert [4]). „Vom Begriffe des Ethischen aus gibt es nichts, in dem man so gut Ruhe finden kann, als in der Bewunderung einer Wirklichkeit." Hierher gehört auch ein bekannter Ausspruch Kierkegaards, den man jedoch nur dann richtig versteht, wenn man sich Kierkegaards Definition des Geistes erinnert. Geist ist: die Macht, die die Erkenntnis eines Menschen über sein Leben ausübt [5]). Der Ausspruch lautet [6]): „Es zeugt nämlich von Geist, nach zwei Dingen zu fragen: 1. Ist das Gesagte möglich? 2. Kann ich es tun? Geistlos aber ist es nach zwei Dingen zu fragen: 1. Ist es wirklich? 2. Hat mein Nachbar, Christoffersen, es getan, hat er es wirklich getan?"

[1]) X[1] A 483. [2]) X[3] A 404, vgl. XII 214. [3]) V A 12.
[4]) VII 311 f. [5]) X[3] A 736. [6]) VI 410.

Um durch den Gegensatz zu illustrieren, hat Kierkegaard einige Entwürfe zu einer spekulativen und zu einer das Historische betonenden Predigt geschrieben; letztere ist eine Karikatur der Predigten in Grundtvigs historischem Stil, eine lustige Karikatur; nach derselben heißt es[1]):

Im Verhältnis zum Religiösen ist jede historische Schilderung Zerstreuung. Der Zuhörer wird dahin gebracht, sich selbst zu vergessen über den Papisten und der Dämmerung, über Luther und dem Sonnenaufgang, über der beispiellosen Entdeckung, die in Kopenhagen gemacht wurde. Im Verhältnis aber zum Religiösen ist das Negative *[das, das abzieht]:* sich selbst zu vergessen, und das Positive: selbst tätig gemacht zu werden. Ein religiöser Redner darf nicht in einem unterschiedlichen Verhältnis zu seinem Zuhörer stehen, so wie es der Lehrer soll, der vom Katheder lehrt. Je reicherer Geist, je mehr Kenntnisse der religiöse Redner hat, desto größere Selbstbeherrschung hat er, um die Gleichartigkeit mit seinem Zuhörer zu erlangen. Der religiöse Redner soll sich dadurch auszeichnen, daß er sich existierend dessen versichert hat, was auch der einfältigste Mensch weiß. Ein Falkenblick auf die Weltgeschichte ersetzt hier nicht einen überlegsamen Einblick in sich selbst, die beispiellosesten Entdeckungen, und sei es die des Pulvers, tun nicht Genüge als Ersatz für den Mangel an Selbsterkenntnis und Hebammenkunst im Verhältnis zu andern.

Über das Verhältnis der Rede zum Leiden hebt Kierkegaard als Erstes hervor, daß der Geistliche wissen muß, daß die religiöse Kategorie Leiden ist, weil das religiöse Verhältnis einen Bruch mit der Unmittelbarkeit und ihrer ungebrochenen Forderung auf Glück enthält. Es ist die Aufgabe des Dichters, dem liebenswürdigen Glauben der Jugend an Glück und dem Leiden beim Verlust des Glückes Worte zu verleihen; wenn aber der Geistliche in den Kategorien der Unmittelbarkeit vom Glücke redet, dann pfuscht er nur im Dichterischen[2]). Im Zusammenhang damit soll er auch genau darauf achten, wie er von dem spricht, der religiös mit dem Lebensglück gebrochen und sich von der Welt zurückgezogen hat. Wenn er herabsetzend von der Klosterbewegung des Mittelalters spricht, ist er genau so parodistisch, wie wenn ein Mann in einem Pflegeheim, einer Wohnung für alte, müde Menschen, entwickeln würde, daß der höchste Mut darin besteht, sich nicht selbst des Lebens zu berauben, sondern es zu unterlassen, und dadurch die sämtlichen Greise des Pflegeheims veranlaßte, sich selbst für die Mutigsten von allen anzusehen – denn sie haben ja den Mut gehabt, es zu unterlassen[3]).

Wenn aber der Geistliche zu den im eigentlichen Sinne Leidenden spricht, dann soll er Geduld haben, sich ganz an ihre Stelle zu setzen, wie unser großer Hoherpriester sich ganz an unsere Stelle setzte[4]); Arzt sein wollen, heißt selbst leiden wollen[5]). Dies wird besonders entwickelt im Hinblick auf die Leiden des Gemüts:

Derjenige, der nicht diese demütige Hingabe, diese Geduld, diese Liebe besitzt, das Leiden ertragen zu wollen, sich dienend in den andern hinein zu versetzen: der

[1]) VI B 11. [2]) VII 379–82. [3]) VII 362, vgl. S. 197 ff.
[4]) XI 251 ff. [5]) X² A 322.

heilt niemanden; und ist der Arzt willens, auf diese Weise mehr leiden zu wollen als der Kranke, dann heilt er viele.

Wir haben in dem Abschnitt der Reden an die Leidenden gesehen, mit welcher Geduld Kierkegaard, namentlich in der langen Beichtrede, bei den Leiden verweilt und den Leidenden gleichsam nach dem Munde spricht, durch den Vergleich mit dem einsamen Pferde. Er weiß, daß der Leidende in erster Linie dieser Geduld bedarf; auch hier darf man nicht die verkürzte Perspektive anwenden, da das wesentliche Elend des Leidens gerade darin besteht, daß es sich hinauszieht, ja ein ganzes Leben hindurch dauert[1]):

Mein Zuhörer! Vielleicht bist du des vielen Redens vom Leiden müde geworden — denn eine erbauliche Rede wird nicht müde; eher soll eine Mutter es müde werden, ihr krankes Kind zu pflegen, ehe die erbauliche Rede es müde wird, vom Leiden zu sprechen.

Besonders schwierig ist es über Schuld zu predigen. Will der Geistliche es da versuchen, durch Addition das Schuldbewußtsein zu vergrößern, oder will er dadurch, daß er das Gericht herausdonnert, den Zuhörer zum Scheusal machen, dann erreicht er garnichts[2]):

Auf der Tribüne ist es ein ausgezeichneter Gestus, verdammend auf Catilina zu zeigen, wie er dasitzt; auf der Kanzel tut es besser, sich selbst an die Brust zu schlagen, besonders wenn von der Totalität der Schuld die Rede ist; denn wenn der Geistliche sich selbst an die Brust schlägt, dann verhindert er alles Vergleichen; weist er dagegen auf sich selber hin, dann sind wir wieder beim Vergleichen angelangt.

Und namentlich die tiefgehende Rede von der Schuld darf nicht schnell zum nächsten Gliede eilen, zu der Sündenvergebung, über die ja der Redner sowohl als der Zuhörer Bescheid wissen; sie soll sich vielmehr die Aufgabe stellen, den Zuhörer Halt machen zu lassen bei etwas, das er nur zu wohl weiß[3]). Überhaupt ist das „Halt gebieten" die Hauptsache am religiösen Vortrag. „Die Einübung im Christentum" ist so aufgebaut, daß zuerst mit den eindringlichsten Worten die Einladung überbracht wird; der nächste Abschnitt heißt dann „Halt!"; er macht aufmerksam auf das Ärgernis, das das Christentum enthält, und das Leiden, das Hand in Hand mit dem Christwerden geht. Er sagt gleichsam zu denen, die gleich bereit sind: „Die Füchse haben Gruben, die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege." So muß das Anhalten beim Ärgernis und beim Leiden zerbrochen werden durch das Anhalten beim Sündenbewußtsein; und dies Zerbrechen muß dem Einzelnen allein überlassen bleiben.

Wenn kein Erdbeben, kein Ausbruch eines Vulkans, keine Pest, kein Krieg usw. die Menschen die Ungewißheit von allem lehrt, dann sollte für den täglichen Bedarf der religiöse Vortrag so wirken. Ja, versucht es nur[4])!

[1]) VIII 203. [2]) VII 463. [3]) VIII 241. [4]) VI A 136.

Nimmt man nun alle diese Aussprüche zusammen (und sie könnten durch viele ähnliche ergänzt werden), dann darf man, scheint mir, Kierkegaards Meinung am besten dahin fassen, daß eigentlich jede religiöse Rede eine Beichtrede zur Demütigung sein solle; sie soll die Menschen rühren mit Hilfe der Ideale. Deshalb wollen wir diesen Abschnitt schließen mit einem Bilde des Verhältnisses zwischen Redner und Zuhörer, das sich in der langen Beichtrede findet. Kierkegaard erinnert an das Verhältnis zwischen Schauspieler und Souffleur auf der Bühne. Der Schauspieler ist die Hauptperson, und doch erfährt er alles durch einen andern, der dasitzt und flüstert. In Bezug auf den religiösen Vortrag sehen nun viele den Redner für einen Schauspieler, und den Zuhörer für die Zuschauer an, die den Redner beurteilen sollen[1]):

So ist es aber nicht, nicht im Entferntesten. Nein, der Redner ist der Flüsternde, Zuschauer sind nicht vorhanden, denn jeder Zuhörer soll in sein eignes Innere blicken; der Schauplatz ist die Ewigkeit, und der Zuhörer, wenn es der rechte ist (und wenn er es nicht ist, dann ist er schuldig), steht während der Rede vor Gott. Der Flüsternde flüstert dem Schauspieler zu, was er sagen soll, aber die Wiedergabe des Schauspielers ist die Hauptsache, ist das ernsthafte Spiel der Kunst; der Redner flüstert den Zuhörern die Worte zu, die Hauptsache aber, der Ernst ist, daß der Zuhörer bei sich selbst, mit sich selbst, zu sich selbst redet vor Gott mit Hilfe der Rede. Nicht um des Redners willen wird geredet, ob man ihn lobe oder tadle; das vielmehr, auf das gezielt wird, ist die Wiedergabe durch den Zuhörer. Hat der Redner eine Verantwortung für das, das er zuflüstert, dann hat der Zuhörer eine ebenso große Verantwortung dafür, daß er sich nicht in der Aufgabe irrt. Im Schauspielhause wird für anwesende Menschen gespielt, die Zuschauer genannt werden, bei einem geistlichen Vortrage aber ist Gott selbst anwesend, im höchsten Sinne des Ernstes ist er der urteilende Zuschauer, der zusieht, wie geredet wird, und wie gehört wird: gerade darum sind keine Zuschauer da. Der Redende ist dann der Flüsternde; und der Zuhörer, er ist vor Gott offenbar, er ist, wenn ich so sagen darf, der Schauspieler, der im Sinne der Wahrheit vor Gott spielt.

VIII. Die Wirkungsmittel der Reden.

Es ist offenbar, daß das, was wir nun tun wollen, nicht nach Kierkegaards Willen ist; wir machen uns nun daran, den Spiegel zu betrachten, anstatt uns selbst im Spiegel zu betrachten; wir machen uns daran, Zuschauer zu sein, die den Redner beurteilen; wir machen uns daran, die Aufmerksamkeit auf die Arbeit der Nähterin zu wenden. Wir erinnern uns der Nähterin, die all ihre Zeit und all ihren Fleiß dazu gebrauchte, um das Beste hineinzuwirken in das heilige Tuch[2]):

Es wäre zulässig, es schickte sich, es wäre Pflicht, eine liebe Pflicht, es wäre die allergrößte Freude für die Nähterin, alles zu tun, um das Ihre zu tun; aber

[1]) VIII 217. [2]) VIII 117, vgl. S. 334.

es wäre eine Verfehlung Gott gegenüber, ein kränkendes Mißverständnis der armen Nähterin gegenüber, wenn jemand fehl sähe und sähe, was nur da sein kann, um übersehen zu werden, was nur da sein kann — nicht um die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken, sondern im Gegenteil dazu, daß sein Fehlen nicht störend die Aufmerksamkeit auf sich lenke.

Ja, es ist unumstößlich, daß wir auf Abwege geraten im Verhältnis zum Willen Kierkegaards; niemand aber kann kommende Geschlechter daran hindern, still zu stehen, und die Arbeit der Nähterin zu betrachten, und sich auch daran zu freuen, selbst wenn man weiß, daß es nicht die Absicht war, sondern daß die Absicht der heilige Gebrauch derselben war zur persönlichen Verinnerlichung.

Unsere Absicht aber bei der näheren Prüfung der Arbeit der Nähterin ist auch die, daß wir vielleicht etwas von der Nähterin lernen könnten, daß wir vielleicht geschickter darin werden könnten, die Decke zum heiligen Gebrauch zu wirken und sie so zu wirken, daß es erbaut durch Demütigung. Kierkegaard hatte eine zeitlang daran gedacht, Lehrer am Predigerseminar zu werden; am Schluß von „Taten der Liebe" hat er auch einen Abschnitt geschrieben über die Tat der Liebe, die Liebe zu preisen. Vielleicht kann er auch werdenden religiösen Rednern etwas darüber sagen, wie die Absicht erreicht werden muß: so zu reden, daß die Aufmerksamkeit bei den Zuhörern zur Selbstvertiefung vor Gott nach innen gelenkt wird.

Es ist das Ziel aller Reden, die Reinheit des Herzens hervorzurufen, die da ist, Eines zu wollen; sie sind eine Mitteilung des Können-Sollens, der Ursprünglichkeit. Kierkegaard wußte bereits, als er seine erste erbauliche Rede mit Regine als Leser schrieb, daß es eine Herrlichkeit des Glaubens ist, daß niemand ihn einem andern geben kann, und niemand ihn einem andern schulden kann [1]). Deshalb kommt es bei den erbaulichen Reden gerade so wie bei den pseudonymen Schriften darauf an, die Selbsttätigkeit hervorzurufen, und den Leser zur Handlung bereit zu machen.

In der Beziehung ist die Einleitung zu den „Taten der Liebe", auf die wir des öfteren haben hinweisen müssen [2]), charakteristisch, auch gerade durch die Art und Weise, wie das Intellektuelle und das Ästhetische, das Gedankliche und das Leidenschaftliche, das Dialektische und das Pathetische, wie es bei Kierkegaard heißt, vereint sind. „Das Dialektische ist nur insoweit entscheidend, als es zusammengesetzt wird mit dem Pathetischen zu neuem Pathos [3])." Die beiden Lebensweisen werden einander gegenüber gestellt, die Klugheit und die Liebe; keine Gedankenüberlegung kann bei der Wahl helfen; die Schwierigkeit für die Liebe wird so groß wie möglich gemacht, die Klugheit hat sowohl

[1]) III 21, vgl. S. 149f. [2]) s. S. 502. [3]) VII 485.

die Selbstsucht wie den Verstand auf ihrer Seite; wählt man die Liebe, dann geschieht es mit einem Einsatz des Ursprünglichen, des Primitiven. Das aber, das gewählt wird, wenn man die Liebe wählt, erfordert einen Bruch mit dem bisherigen Gange des Lebens, erfordert Mut, sich ganz der Liebe anzuvertrauen, wie gebrechlich ihre Macht auch zu sein scheine. Es ist offenbar, daß diese neue Lebensform vollauf von Christus am Kreuze verwirklicht worden ist; ihre Wahl aber erfordert die volle Überzeugung des Glaubens, daß Gott die Liebe ist; und in und mit dieser Wahl, diesem Glauben erhält mein Herz die Reinheit, daß es Eines will. Bei der Wahl bin ich vollständig vertraut mit den Leiden, die folgen, und ich selbst stehe unter dem Leiden, zu verstehen, daß mein Leben bislang Schuld gewesen ist. Der Wille wird also vor eine Wahl gestellt, auf der einen Seite die Klugheit und die Wahrscheinlichkeit, auf der andern Seite Gott; aber „der, der nie die Wahrscheinlichkeit fahren ließ, hat sich niemals mit Gott eingelassen“ [1]). Es wird dem freien Beschluß des Einzelnen überlassen, was er wählen will [2]). Ohne theoretisch zu werden in Bezug auf die Wahl und das Freiwillige, hat die Rede den Einzelnen in die Not und das Wagnis der Wahl gestellt, bereit zur Handlung. Doch fügt die Rede das Pathos hinzu: daß er in der Ewigkeit die Liebe nicht entbehren kann, und der Entdeckung nicht entgehen, daß er alles verscherzt hat.

Auch im Ultimatum ist der Fortschritt der Gedanken derart, daß sie den Leser der Wahl gegenüber stellen, ob er dabei bleiben will, daß er Gott gegenüber allezeit Unrecht hat, weil es erbaulich ist, und weil er nichts anderes wünschen könnte. Keine Überlegung hilft uns über das Wagnis der Wahl hinweg; alles was der Zweifel sagen kann, ist sowohl gesagt als gehört, aber es wird nicht durch ein Räsonnement der Gedanken überwunden, sondern durch das Erbauliche; denn „nur die Wahrheit, die erbaut, ist Wahrheit für dich“.

Zur Erlangung dieses Zieles, Platz zu schaffen für den neuen Durchbruch der Ursprünglichkeit, sind alle ästhetischen und intellektuellen Mittel gewählt. An einer Stelle gibt er im Anschluß an das Wort „überlegen“ die theoretische Darstellung der Wahl zwischen Zeitlichkeit und Ewigkeit; sie werden auf keiner gleichgültigen Wage gewogen, sondern das Subjekt ist mit dabei; es erwägt, d. h. es wählt, es schätzt ab. Für diese Erwägung, die der persönlichen Entscheidung vorausgeht, will die Rede alle Voraussetzungen geben. Und dabei dürfen die Gedanken Alles hervorbringen, was sie bewegt. Kierkegaard überspringt nie eine Schwierigkeit, die auf den Weg der erbaulichen Rede fällt; mit einer feierlichen Sorgfalt, die an die seines Vaters erinnert, wenn er mit seinen Freunden

[1]) XII 383, XI 154, IX 248.
[2]) IX A 392, X 181, XII 104, X^2 A 159, X^3 A 617.

religiöse Fragen diskutierte, läßt er alle Einwände zu Worte kommen, namentlich solche, bei denen das Intellektuelle und das Religiöse auf eine solche Weise miteinander verknüpft sind, daß man verleitet wird, eine persönliche Entscheidung für eine Entscheidung der Gedanken auszugeben, wie z. B. wenn ein innerliches Gebet um das Liebste nicht erhört wurde, und der enttäuschte Wunsch den Zweifel zu der Meinung verleitet, daß er nun einen Beweis gegen den Glauben in die Hand bekommen habe. Hier kommt es darauf an, die Einbildung zu besiegen, daß der Zweifel auf Gedanken beruhe und durch Gedanken überwunden werden solle; hier nimmt er sich deshalb gute Zeit[1]). Und dann verabscheut er halbe Lösungen; dagegen scheut er keine Mühe, um den Punkt zu finden, an dem die Ursprünglichkeit die Schwierigkeiten durchbrechen kann, so daß diese Durchbrechung gleichbedeutend damit wird, für die Ewigkeit gebildet zu werden; dies tritt bei den Reden an die Leidenden deutlich hervor. Bei dem in Wahrheit Leidenden sind der Wunsch und die Zweifel auf eine tiefe, leidvolle Art verschlungen. Dann bahnt die Rede sich den Weg vorwärts, wo sie den Leser trifft, und hebt hervor, daß „die Sünde des Menschen einziges Verderben ist". Einer neuen Lebensquelle wird so zum Durchbruch verholfen; aber nur ein tiefer, innerer, persönlicher Sieg führt zu dieser neuen Lebensmöglichkeit: Soll es meines Lebens Inhalt sein, daß die Sünde mein einziges Verderben ist, und alles andere in Gottes Hand steht? — Oder trifft es den Leser, daß „die Schule der Leiden für die Ewigkeit bildet". — Will ich aber vor allen Dingen dies Eine: für die Ewigkeit gebildet zu werden? Ein ursprüngliches „Ja" besänftigt alle Wogen des Zweifels, so daß es ganz stille wird. Auf die gleiche Weise in der Rede über „das Selige darin, daß ein Mensch Gott gegenüber allezeit schuldig leidet"[2]): Willst du alle Zweifel an Gottes Liebe mit Hilfe des Schuldbewußtseins abwehren, und so ein stark Bewaffneter in voller Rüstung werden[3])? Und in der Rede vom Gebet[4]): „Der rechte Beter streitet im Gebet und siegt — dadurch, daß Gott in ihm siegt": „Kannst du wünschen, den Sieg über Gott auf eine andere Weise zu gewinnen"? Die zweifelnden Gedanken werden also überwunden mit einem: Könntest du wünschen? Durch die Rede verlockt er den Geist zu einer leidenschaftlichen Entscheidung der intellektuellen Schwierigkeit, — aber erst nachdem alles, was der Intellekt zu sagen hat, gehört ist. Man kommt zu dem Ergebnis, nicht durch einen Schluß des Gedankens, sondern durch einen in Gott beschlossenen Willen, und der Weg wird gebahnt durch das Schuldbewußtsein, das wiederum nicht das Ergebnis eines Schlusses ist.

Er wendet alle ästhetischen Mittel an, um diesem Durchbruch der

[1]) III 26–29, 42–45, VI 32–35. [2]) VIII 352, vgl. S. 115f.
[3]) VIII 369. [4]) V 149f.

Ursprünglichkeit durch alle Schwierigkeiten zu dienen, so wie es von der Nähterin heißt: „Dann spart sie nichts, sondern nimmt das Kostbarste, das sie besitzt dazu; da verkauft sie jeglichen Anspruch an das Leben, um die ununterbrochene günstige Zeit des Tages und der Nacht kaufen zu können für ihre einzige, ihre geliebte Arbeit." Er sorgt aber immer dafür, das Ganze in einem kurz formulierten Gedanken zusammen zu fassen. Auf diese Genauigkeit des Ausdrucks ist viel Sorgfalt verwendet. So tritt aus einer Überlegung von tiefem ästhetischen Wert die Definition der Sanftmut hervor: die schwere Bürde leicht zu tragen[1]). So wird festgestellt, daß das Aufhören der Liebe rückwirkende Kraft hat: was gewesen ist, war nicht Liebe; denn die Liebe bleibt; und nachdem er diesen Gedanken ausgedrückt hat, braucht er die gesamten ästhetischen Mittel, z. B. die Schilderung des wartenden Mädchens, um den scharfen Gedanken einschmeichelnd zu gestalten[2]). Sucht man sich näher Rechenschaft darüber abzulegen, was diese ästhetischen Mittel bedeuten, dann entdeckt man, daß die Absicht dabei ist, dieselbe Stimmung eine lange Zeit hindurch festzuhalten, dadurch, daß das Ästhetische sie in immer neuen Abwandlungen zeigt; wir erinnern uns dabei an die Abwandlungen über das Wort „warte auf mich"[3]). Es liegt Musik darin; ja, man erhält an vielen Stellen geradezu den Eindruck, daß Kierkegaard in der Rede versucht hat, die eigenartige Weise nachzuahmen, auf die die Musik wirkt. Also, mit Hilfe der Schärfe der dialektischen Klinge fällt er aus; und mit Hilfe der ästhetischen Mittel verharrt er im Ausfall. Das, auf das es ankommt, ist, so lange mit den Abwandlungen fortzufahren, bis die Lebensform, die die Stimmung angibt, für den Leser Leben gewonnen hat. Ich glaube, daß religiöse Redner viel von dieser sorgfältigen Langsamkeit zu lernen haben. Kierkegaard hat es auf die rechte Weise verstanden, breit zu sein. Ein Geistlicher soll keine Mühe scheuen, den treffenden Ausdruck, der sich festhakt, zu verbinden mit den feierlichen Abwandlungen, die vertiefen. Nicht leicht vergißt man den weichen Sand, in den das Boot sanft durch das Schilf hineingleitet[4]); das macht die Freude der Versöhnung so einschmeichelnd. Und es ist klar, daß er diese Abwandlungen mit Absicht gewählt hat: „Wie soll ich nun diese Tat der Liebe beschreiben? Oh, daß ich unerschöpflich wäre in der Beschreibung des, das so unbeschreiblich selig ist, und so erbaulich zu bedenken."

Diese ständigen Abwandlungen treten offenbar an die Stelle des schnelleren Wechsels, den man in den frühesten Reden antrifft, und der einen mehr gekünstelten, rhetorischen Eindruck macht. Man kann sich so z. B. die Einleitung zu der ersten Rede über die Liebe vornehmen,

[1]) VIII 326. [2]) s. S. 45. [3]) s. S. 43.
[4]) s. S. 45, G I[10].

in der über eine halbe Seite hinweg inhaltsvolle Fragen abwechseln mit ständig derselben Antwort: Das ist die Liebe, z. B.[1]):

Was legt Zeugnis ab, wenn die Prophetie verstummt? Das ist die Liebe. Was läßt nicht ab, wenn die Gesichte aufhören? Das ist die Liebe. Was gibt die Erklärung, wenn die dunkle Rede endet? Das ist die Liebe. Was segnet den Überfluß der Gaben? Das ist die Liebe. Was verleiht der Rede der Engel Nachdruck? Das ist die Liebe. Was macht das Scherflein der Witwe zum Überfluß? Das ist die Liebe. Was verwandelt die einfältigste Rede in Weisheit? Das ist die Liebe.

Durch diese strophische Wiederholung kann auch der Gedanke unmerklich weiterschreiten, bis das gesagt ist, mit dem die Sprache sich die ganze Zeit beschäftigte, ohne es ausgesprochen zu haben[2]):

Man kann die Jahre eines Baumes zählen, indem man die Rinde betrachtet: wahrlich man kann auch an der Innerlichkeit der Reue das Alter eines Menschen im Guten erkennen. Es gibt einen Kampf der Verzweiflung, welcher streitet — mit den Folgen: der Feind greift beständig von hinten an, und doch soll der Streiter vorwärts gehen: wenn es so ist, dann ist die Reue noch jung und schwach. Es gibt ein Leiden der Reue, das die Strafe wohl nicht ungeduldig trägt, sich aber doch immerzu darunter windet: wenn es so ist, dann ist die Reue noch jung und schwach. Es gibt eine stille, schlaflose Trauer bei der Vorstellung des Verscherzten: sie verzweifelt nicht, in ihrem täglichen Gram aber findet sie nie Ruhe: wenn es so ist, dann ist die Reue noch jung und schwach. Es gibt einen mühsamen Fortschritt im Guten, er ist, wie der Gang des, dessen Füße wund sind; er ist bereitwillig genug, er möchte gerne schnell gehen, aber er hat Schaden am Freimut erlitten, die Schmerzen machen seinen Gang unsicher und peinvoll; wenn es so ist, dann ist die Reue noch jung und schwach. Wenn dagegen Schritte, die doch etwas sicherer sind, auf dem Wege gemacht werden, wenn die Strafe selbst zum Segen wurde, wenn sogar die Folgen erlösend wirkten, wenn der Fortschritt im Guten sichtbar ist: dann ist eine gemilderte, aber tiefe Trauer da, die sich der Schuld erinnert, sie hat das entfernt und überwunden, das den Blick täuschen und verwirren konnte; deshalb sieht sie nicht fehl, sondern sieht nur das eine Betrübende: das ist die älter gewordene, die starke, die kraftvolle Reue.

Wenn diese Bilder abgerollt werden, das wartende junge Mädchen, die bekümmerte Lilie und alle die andern, dann ist das Wunderbare, daß die Bilder fesseln durch ihr plastisches Leben; und doch sind sie so von der Kontinuierlichkeit der Stimmung getragen, daß man nie aus der Grundstimmung herausfällt, oder durch das Bild und seine Ausmalung zerstreut wird. Selbst das Märchen, das einfältig und kindlich erzählt wird, ruht in der Grundstimmung der Rede.

Und dann hat die Sprache selbst eine merkwürdige, zusammengesetzte Eigenart. Melodisch schreitet sie vorwärts und fesselt, „indem sie durch ihren süßen Klang dem Ohre wollüstig lautet", gerade so, wie er es in dem schönen Lobgesang der Muttersprache geschildert hat; und doch ist sie wunderlich verschnörkelt und verwickelt. Das hat den deutschen Übersetzer in Versuchung geführt, oft ganze Sätze zu überspringen, wenn

[1]) III 273. [2]) VIII 129, vgl. S. 4f.

es ihm so vorkam, daß dies ja bereits schon früher gesagt war; und es hat ihn dazu verleitet, diese verwickelten Sätze auf eine einfachere Weise wiederzugeben, durch die der Sinn leichter hervortrat; und er ist der Versuchung unterlegen. Aber dadurch ist Kierkegaards Absicht zerstört worden. Die geschnörkelten Wendungen sollen den Leser zwingen, Kierkegaards Ersuchen zu erfüllen, langsam und ruhig laut für sich selber zu lesen[1]), sie haben die Absicht, den Gedanken zum Verweilen zu zwingen, und so wirken sie mit dem periodischen Strophenaufbau zusammen. Wenn man sich beeilt, dann fallen die Worte übereinander, und die feinen Abwandlungen werden nicht verstanden; die Sprache selbst will mithelfen zu der Wiederholung, die dazu gehört, wenn man tief und innerlich überlegen soll.

Wir haben bereits früher den Humor als Lebensform besprochen[2]), und wir haben Beispiele von der Anwendung des Humors bei Kierkegaard gegeben. Nichts ist so eigenartig wie der Humor, der den religiösen Vortrag in mehreren der Redesammlungen trägt. In dem Ganzen erlebt man, daß man Mal auf Mal sitzt und lächelt, gerade dann, wenn die Reden einen in Gottes Nähe geführt haben. Wir erinnern uns des Gleichnisses von der bekümmerten Lilie, und der kleinen Bemerkung über die Vögel, die, wenn man das Allermeiste von ihnen gelernt hatte, sagten: es liegt nicht an uns. Kierkegaard selbst hat gewollt, daß die Reden durch das Lächeln wirken sollten. Und in einer Tagebuchaufzeichnung, von der ein kleines Bruchstück in der Einleitung der Rede über die Sorgen der Heiden benützt ist, sagt er vom Lächeln[3]).

Glaubt mir, wessen ein jeder Mensch vor allen Dingen bedarf, das ist, besänftigt zu werden, besänftigt zu werden zu einem Lächeln und durch ein Lächeln, das durch Tränen scheint. Nicht alles, was Ernst genannt wird, ist Ernst; es ist viel da, das nur die Verdrießlichkeit eines weltlich beschwerten Herzens ist, die Verbitterung eines Gemütes, das nicht zu Gott aufseufzt, sondern gegen Gott und sein Schicksal anklagt, eine schlechte und törichte Geschäftigkeit, die beschäftigt ist mit allem und jedem, nur nicht mit dem Einen, das not tut, die ein langes Leben hindurch Zeit findet für alles andere, aber nicht einen einzigen Augenblick für das Einzige, das not tut. Dem Menschen aber zu dem Lächeln verhelfen, das besänftigt, während die Träne lindert, das will unter anderm auch der göttliche, der erbauliche Vortrag, und das soll er. Er soll mit Strenge reden können, er soll die Forderung der Aufgabe behaupten können, und die Pflicht in Ehren halten, er soll aber auch ein Lächeln entlocken können. Wir reden hier nicht von dem Übermut eines gellenden Gelächters, das dem Weisen ein Abscheu ist und das eine Unverschämtheit ist, wenn es dem Leidenden geboten wird, nein, wir sprechen von dem Lächeln, das vermag, was die Träne in sich selbst schwer vermag: das Weinen wohltuend zu machen, dieses Lächeln, für das man meist nicht dankt, weil man glaubt, daß es die Träne war, die half – ach, gerade so wie wenn einem von einem Kinde geholfen wird, und man fühlt die Hilfe, aber denkt nicht richtig darüber nach, daß das Kind der Helfer war.

[1]) VIII A 33. [2]) S. 215 ff. [3]) X 18, VIII A 660, B 97.

Dieses Lächeln ist es, dessen der Kämpfer bedarf. Und der erbauliche Vortrag betet zu Gott (wahrlich er weiß, um was er bittet), daß er das Glück haben möge, ihm das Lächeln abzugewinnen, indem er so zu ihm spricht, daß er ihn zu allererst bewegt, einen Augenblick alles andere zu vergessen, um nur des Lächelns zu gedenken. Glaubt mir, gerade dies gehört mit zum Ernst; glaubt mir, das ist ein sicheres Kennzeichen, daß ein Mensch Fortschritte im Ewigen macht, und reif wird für die Ewigkeit, wenn er, je mehr er leidet (das unschuldige Leiden, in dem er versucht wird, oder was er selbst als Strafe verschuldet hat), desto sanfter wird, desto besser im Stand ist, mit diesem Lächeln zu tragen, was er zu tragen hat, mit diesem Lächeln in Tränen. Glaubet doch nicht, daß es Schwäche ist, so zu weinen.

An dieser Stelle wird sicher etwas Erlösendes darin liegen, der Verse erinnert zu werden, mit denen Grundtvig seiner Tochter Meta dankte, als sie den Kampf des Geistes mit ihm durchkämpft hatte, der so schwer war; deshalb will ich zwei Strophen davon zitieren. Ich glaube beinahe, daß die Übereinstimmung zwischen Kierkegaard und Grundtvig in diesem Punkte auf etwas spezifisch Dänisches hinweist[1]):

Du Liebe, du Kleine! Mein Herz wurde krank.
Es bebte in Angst, als in Wahnsinn ich sank,
Ich zitterte bange
Durch Tage so lange. —
Mit Lächeln durch Tränen, o Töchterlein, da
Dein Auge mich sah.
So jetzt, wie die sinkende Sonne die Aue,
Dein Antlitz ich schaue.

Du Liebe, du Kleine! Auf Erden als Segen
Bedürfen wir Tränen wie Tau und wie Regen;
Dann freut uns die Ernte.
Und so ich es lernte:
Die lieblichste Sonne im irdischen Sehnen
Ist Lächeln durch Tränen.
Das sei dir dein Erbteil und freue so recht
Dein ganzes Geschlecht.

„Man kann es vergessen zu lachen, aber Gott bewahre den Menschen davor, jemals das Lächeln zu vergessen." Es gibt aber bei Kierkegaard eine ganze Reihe von Übergängen von diesem milden durch Tränen versöhnenden Lächeln bis zu dem bissigsten Lächeln. Auf der einen Seite stand das bezaubernde Bild, wie die Vögel ihr sanftes Wirken als Lehrmeister vollbrachten und niemanden richteten, sondern nur damit beschäftigt waren, ihre Kunst auszuüben. Auf der andern Seite stand das Verletzende[2]):

[1]) H. Begtrup: Grundtvigs udvalgte Skrifter IX 43. [2]) X 17.

Mit Hilfe von Lilie und Vogel also lernen wir die Sorgen der Heiden kennen, was für welche es sind, die nämlich, die Lilie und Vogel nicht haben, obgleich sie die gleichen Bedürfnisse haben. Indessen könnte man ja diese Sorgen auch auf eine andere Weise kennen lernen, dadurch daß man in ein heidnisches Land reiste, um zu sehen, wie die Menschen dort leben, was sie sorgen macht. Und endlich auf eine dritte Weise: indem man reiste — doch was sage ich, reisen, wir leben ja an einer Stelle, in einem christlichen Lande, wo alle Christen sind, also muß man schließen können: die Sorgen, die es bei uns nicht gibt, obwohl die entsprechenden Bedürfnisse und der Druck vorhanden sind, das müssen die Sorgen der Heiden sein.

An dieser Stelle ist die Anzüglichkeit jedoch durch das gemildert, was folgt; die Zeit aber sollte kommen, in der das Lächeln nicht länger das versöhnende war, sondern das satirische; es gibt unzählige Übergänge bis zu dem beißenden Spott über Pastor Jensen als Apostel. Und doch kann selbst in den letzten Schriften das milde Lächeln wieder hervorleuchten, so z. B. in der Schilderung des kleinen Ludwig, der es selber kann, und der Tante, die ausruft, als der kleine Ludwig seinen Kinderwagen selber fährt: nein sieh, der kleine Ludwig kann es selbst[1]). Das Lichteste, und in diesem Sinne Festlichste, das er geschrieben hat, ist die Schilderung der Freude in der Natur in der dritten der drei letzten Reden von den Lilien und den Vögeln[2]).

Doch welche Mittel Sören Kierkegaard auch anwendet, die Schärfe der Gedanken, die Plastik des Bildes, den Rhythmus der Sprache, die Kindlichkeit des Märchens, alle sind sie doch durchströmt von einem tiefen, heiligen Ernst. Auch der kann alle möglichen Tonarten haben. Er kann stille sein wie das Geheimnis der Mystik, wenn er z. B. von dem stillen Waldsee spricht, der in dem Ursprung der tiefen Quelle seinen Grund hat, und daß eines Menschen Liebe ihren Grund so in der Gottes hat. Er kann das Gemüt mit hohen feierlichen Gefühlen erfüllen, wie da, wo die Rede von der Freude mit einer Hymne auf die Freude in Gott schließt, aufgebaut über: dein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit[3]). Er kann mit heiligem Zorn gesättigt sein, wie da, wo er das Anathema herausschleudert über alle unberufenen Reformatoren; er kann sorgenschwer sein wie da, wo er von der Reue spricht, und er kann Gottes eigenes Wirken gleichsam vergegenwärtigen, wenn er den heiligen Geist bittet, die Macht zu nehmen und das Leben zu geben. Und in allen diesen Tonarten ist er verschlungen mit dem Lächeln und mit dem Spott, immer lebendig wie das, das aus der Tiefe der Seele heraus geboren ist.

Und immer ist das Ziel, das Ideal in seiner ganzen Tiefe hervortreten zu lassen, und das Gemüt vorzubereiten auf die volle Entscheidung. Er wollte die Menschen durch die Idee verwunden, wie es an einer Stelle heißt, überzeugt davon, daß Gott dann selber alles tun würde. Und

[1]) S. 335f., XII 454. [2]) S. 484f., XI 39f. [3]) f. S. 489f.

wenn das, von dem er spricht, so atemraubend herrlich geworden ist, dann kann er plötzlich die Tür zur Welt der Wirklichkeit öffnen, so daß es kalt und dunkel hereinströmt, und die Seele sich mit dem tiefen Seufzer füllt, mit der Ewigkeits-Reue, die eins ist mit der Liebe zu Gott. So z. B. hat er geschildert, wie das Erbauliche und die Liebe immer zusammen sind; aber plötzlich wird mit einem „Ach" die Tatsache eingeführt, daß man so selten etwas Erbauliches hört und sieht.

Das aber, das vielleicht charakteristischer ist für Kierkegaard als irgend etwas Anderes, das ist die Genauigkeit des Ausdrucks, auf die man überall trifft. Wir anderen sind zufrieden, wenn wir so ungefähr auszudrücken vermögen, was wir meinen; Kierkegaard aber spitzt die Gedanken zu, dann ist alles ganz bestimmt gesagt; er hat den Ausdruck gefunden, der den Gedanken vollkommen wiedergibt[1]):

Indem ich nun davon sprechen soll, erwacht eine Dichter-Ungeduld in meiner Seele. Ich wollte, entschlossener als jener König, der rief: mein Königreich für ein Pferd, und selig entschlossen, wie er es nicht war, wollte ich alles geben, mein Leben mit dazu, um das zu finden, das dem Gedanken seliger zu finden ist als dem Geliebten die Geliebte, „den Ausdruck", um dann mit diesem Ausdruck auf meinen Lippen zu sterben. Und sieh, es wird mir geboten, Gedanken, so entzückend wie jene Früchte im Garten des Märchens.

Diese Genauigkeit im Ausdruck steht aber sicher nicht nur mit dem Dichterischen in ihm in Verbindung; es beruht auch auf der genauen Erfassung der einzelnen Menschen, mit denen er zu tun bekam. Bröchner hat es erzählt, und Kierkegaard selbst erzählt es uns[2]); er verpflichtet sich zu sagen, was ein jeder Mensch, mit dem er gesprochen hat, das letzte Mal sagte, das vorletzte Mal, seine Äußerungen, seine Gemütsbewegung; alles steht lebhaft vor Kierkegaards innerem Auge, sobald er den einzelnen Menschen wiedersieht, ob es auch lange Zeit her ist, seit er ihn sah. Und diese genaue Auffassungsgabe hat er nicht nur, wenn es sich um die einzelnen Menschen handelt, sondern auch bei der Eigenart verschiedener Menschengruppen, und gerade da ganz zentral. Wenn in der „Einübung im Christentum" alles Pathos und alles Lächeln und aller Spott und heiliger Ernst und alle Dialektik und alle Innerlichkeit ausgegossen sind, schließt diese Schrift mit einem Gebet, das alle umfaßt, einem Gebet, das die verschiedenen Gruppen klassifiziert nennt, indem er für jede Gruppe betet. Wir haben bereits einzelne der Strophen aus diesem Gebet zitiert, sowohl für Eheleute, für Mann und Frau, als auch für den Geistlichen und den Laien. Wir wollen diese Durchsicht von Kierkegaards erbaulichen und christlichen Reden mit einigen Bruchstücken dieses Gebetes[3]) abschließen:

Wir beten für die, die ihren Pakt mit dir erneuert haben, den wir alle eingegangen sind, die meisten von uns auch erneuert haben, die meisten von uns auch

[1]) XIII 558, vgl. S. 118. [2]) V B 72[22]. [3]) S. 336, 416, XII 237

wiederum gebrochen haben, doch nicht alle, denn wir bitten ja für die, die in einem andern Sinne als das Kind am Eingang des Lebens stehen, nachdem sie den Pakt ihrer Taufe mit dir erneuert haben: wir bitten dich, daß du sie zu dir ziehest. Oh, du, der du nicht nur Gelübde entgegennimmst, und nicht nur selbst Gelübde hältst, sondern auch dem armen Menschen dabei hilfst, seine Gelübde zu halten: ziehe du sie zu dir durch das „Gelübde", und, wird es gebrochen, ziehe du sie dann zu dir durch das wiederum und wiederum erneute Gelübde.

Wir beten für den Frohen und Glücklichen, den, der vor Freude kaum weiß wo er hin soll, daß du ihn zu dir ziehen mögest und ihn lernen lassest, das sei die Stätte, dahin er gehen muß; wir beten für den Leidenden, der in seinem Elend nicht weiß, wo er hingehen soll, daß du ihn zu dir ziehen mögest: daß sowohl der Glückliche als der Leidende, wie ungleich die Willkür ihres Lebens auch sei, in Einem geeint werden möchten: keinen anderen zu wissen, zu dem sie hingehen sollen, als dich.

Und wenn nun diese Schilderung der erbaulichen und christlichen Reden beendet ist, darf es mir vielleicht erlaubt sein, einen Wunsch auszusprechen. Es gibt sicher viele, für die Kierkegaards ästhetische Schriften und philosophische Gedanken nach wie vor unzugänglich bleiben werden; denn sie fordern nicht ganz wenig vom Leser. Ich habe die Wahl gehabt, Kierkegaards Gedanken in meiner eignen Sprache zu schildern, oder den Menschen zu helfen, ihn selber zu lesen, indem ich versuchte, alle die Nüsse zu knacken, die mir selbst Schwierigkeiten bei der Arbeit an ihm verursacht haben; ich wählte den letzten Plan und bin froh darüber, selbst wenn ich verstehe, daß dies Werk dadurch nie ein populäres Werk werden wird. Will man Kierkegaard verstehen, dann muß man seine Gedankengänge auf ihren Wegen verfolgen, und sie sind nicht einfältig, selbst wenn es gerade das Einfältige ist, das er immer und in allem hat sagen wollen.

Aber um so mehr will ich wünschen, daß es in Zukunft geschehen möge, daß seine erbaulichen Schriften eine Quelle zur tiefen Erbauung werden, wie sie es sein müßten und könnten. Ich habe wieder und wieder im Gespräch mit Menschen erfahren, daß „Entweder – Oder" dasjenige von Kierkegaards Büchern ist, das man vor allen versucht hat zu lesen, aber ohne es verstehen zu können. Und das ist nicht weiter merkwürdig; es kann von Laien nicht verstanden werden ohne Auslegung. Solche Menschen aber sollten es mit den erbaulichen Schriften versuchen; allerdings werden auch einige von diesen für den gänzlich Ungeschulten schwierig sein; aber die Schwierigkeiten sollten sich überwinden lassen. Und man soll sich dessen nicht schämen, Erbauliches zu lesen; religiöse Innerlichkeit mitzuteilen, ist nun einmal das, was er gewollt hat; und es ist Unsinn, ihn kennen zu wollen und dann die Seite seiner Wirksamkeit gering zu achten, die seine Lebensaufgabe war. Dann sage man lieber, daß man nichts mit ihm zu tun hat. Er hat sicher

niemandem dazu verhelfen wollen, sich mit Kierkegaardischen Geistreichigkeiten wichtig zu machen.

Und es ist Wahrheit, daß man seine Gedanken eigentlich nur durch die erbaulichen Schriften kennen lernen kann. Die pseudonymen Schriften haben ja alle die Eigenart, daß man nie vollauf wissen kann, wieviel von ihrem Inhalt auf seine eigne Rechnung kommt, und wieviel er in das Pseudonym hineingedichtet hat; es hat beinahe unüberwindliche Schwierigkeiten gekostet, diese Fäden zu entwirren. Im Schlußangriff auf die Kirche hat er allerdings selber gesprochen, und es ist eine genaue Übereinstimmung vorhanden zwischen den „Augenblicken" und den Tagebüchern der späteren Jahre; trotzdem würde es leichtsinnig sein zu glauben, daß man ihn hier ganz hat. Hier hat man das Facit seines Lebens, das er unter dem Eindruck von Martensens Rede meinte ziehen zu sollen, und alles ist mit einer Gewaltsamkeit ohnegleichen herausgeschleudert. In den erbaulichen Reden aber hat man das, was er einige Jahre hindurch, von 1846 bis 1851, den „Einzelnen" der Gemeinde hat geben wollen zum Wachstum im persönlichen Christentum. Hier hat man ihn selber; er sagt es ausdrücklich an der gleichen Stelle, an der er darum bittet, daß niemand ihn verwechseln möge mit den Pseudonymen und ihm deren Meinungen unterschieben, „wogegen ich ganz eigentlich und geradezu Verfasser bin z. B. von den erbaulichen Reden und von jedem Wort darin". Merkwürdigerweise hat man sich in Deutschland bis in die allerletzte Zeit trotz dieser Erklärung eingebildet, daß man ihn ohne die erbaulichen Schriften verstehen könne; sie sind nicht einmal alle übersetzt. Auch hier in Dänemark ist man häufig um sie herumgegangen. So hat z. B. Dr. Himmelstrup in seinem Buch über Sokrates im wesentlichen nur Kierkegaards ästhetische Schriften benutzt, obwohl die andern sehr wertvolle Beiträge zur Auffassung des Verhältnisses zwischen Kierkegaard und Sokrates enthalten. Und um noch weiter zurückzugehen: Georg Brandes erklärt Kierkegaards Aussage über die pseudonymen Schriften für eine Grille, und erklärt Kierkegaard frischweg, als sei die ganze religiöse Innerlichkeit, die den erbaulichen Schriften innewohnt, nicht vorhanden; und deshalb wird sein Bild Kierkegaards wunderlich verzerrt und unwirklich.

Wenn wir gesagt haben, daß die erbaulichen Schriften Kierkegaard wiedergeben, wie er war, dann ist es trotzdem notwendig zweierlei hinzuzufügen:

Erstens etwas, das jeder Prediger weiß: daß er in seiner Verkündigung nicht das schildert, was er ist, sondern das, was er in den besten Augenblicken seines Lebens gerne sein will; und je mehr Phantasie der Redner hat, desto mehr wird dies der Fall sein. Dies bringt aber darum schlechterdings nicht mit sich, daß wir Kierkegaard nicht haben,

wie er ist; er selbst hat diesen Unterschied zwischen Wort und Leben bemerkt, und es hat ihm jahrelange Leiden verursacht, herauszufinden, wie er die letzten Schriften auf eine solche Weise herausgeben sollte, daß jede Unwahrheit vermieden wurde; das haben wir im vierten Tei geschildert. Er hat es deutlich zu erkennen gegeben, daß das Ideal, das er schilderte, ihn selbst richtete.

Und zweitens den Inhalt der späteren Sammlungen hat er für das christliche Ideal angesehen; deshalb nennt er sie christliche Reden oder christliche Überlegungen in Form von Reden; er war sich aber bewußt, daß die Schriften, die den „Taten der Liebe" vorausgehen, nicht im eigentlichen Sinne christlich waren; sie waren religiös, waren aus der Religiosität A gesprochen; deshalb nennt er sie nicht christlich, sondern erbaulich, indem er einen ganz bestimmten Unterschied zwischen beiden Dingen macht[1]). Aber auch in diesem Verhältnis ist nichts, das dazu berechtigen würde, zu sagen, daß er dann nicht sich selbst gegeben habe; er wußte genau, daß er bis 1846 nicht im eigentlichen Sinne Christ war, sondern nur in einer darauf hin gerichteten religiösen Bewegung; die Stelle, an der er am tiefsten Rechenschaft abgelegt hat für sein eignes Leben und auf den Weg der Reue hingewiesen hat als den Weg von der vorbereitenden Religiosität zu der christlichen, das ist die lange Beichtrede, die auf eine erbauliche Weise dieselbe geistige Bewegung gibt, die der Humorist Johannes Climacus philosophisch gibt. Was Kierkegaard im übrigen in den Tagebüchern gegeben hat an wegweisenden Bemerkungen zum Verständnis der Eigenart der verschiedenen gesammelten Reden, darauf haben wir in den Noten zu den verschiedenen Sammlungen im vierten Teil hingewiesen.

So ist es denn mein Wunsch, daß diese Schriften über Kierkegaard dem einen oder andern helfen möchten, der die Voraussetzungen dafür hat, alle Schriften Kierkegaards zu verstehen; meiner Meinung nach sollte hiermit eine wesentliche Hilfe gegeben sein, um Klarheit über die dunklen Stellen zu verbreiten. Am allermeisten aber würde es mich freuen, wenn diese Abteilung des Werkes zur Folge haben könnte, daß seine erbaulichen Schriften in Dänemark und außerhalb Dänemarks bekannt und gelesen würden.

[1]) VII 216.

6. Der Kirchenstürmer.

„Wenn des Menschen Sohn kommen wird, meinest du, daß er auch werde Glauben finden auf Erden?"
„Die Pforten der Hölle sollen meine Gemeinde nicht überwältigen."

I. Mynsters Tod.

S. Kierkegaards Tagebücher, die sonst Jahre hindurch mit Regelmäßigkeit geführt sind, setzen den Leser dadurch in Erstaunen, daß sie nicht die geringste Aufzeichnung aus der Zeit kurz vor und nach dem Tode von Bischof Mynster enthalten: etwa 4—5 Monate lang.

Die letzte größere Aufzeichnung datiert vom 13. Oktober 1853. Es ist ein Rückblick mit der Überschrift: „Über mich selbst." Aus ihr erfahren wir unter anderm, daß er anderthalb Jahr asketisch gelebt hat, zum Versuch, was er in dieser Hinsicht aushalten könnte; offenbar steht dies in Verbindung damit, daß er es definitiv aufgegeben hatte, eine Amtsstellung zu suchen, und daher wußte, daß er fernerhin nur sein Kapital zum Verzehren haben würde, und daß es sehr bald verbraucht sein würde. Dies war das stille Opfer, das er ganz unbemerkt brachte.

Es findet sich dann eine vereinzelte Aufzeichnung aus dem November 1853 vor. Mynster stirbt am 30. Januar 1854. Und das Tagebuch wird erst am 1. März 1854 fortgesetzt:

„Bischof Mynster. Nun ist er tot. Hätte man ihn bewegen können sein Leben damit zu enden, dem Christentum das Zugeständnis zu machen, daß das, was er vertrat, nicht eigentlich Christentum war, sondern eine Milderung: dann wäre das besonders erwünscht gewesen, denn auf ihm ruhte ein ganzes Zeitalter."

Da diese Fortsetzung unmittelbar auf die vorherigen Aufzeichnungen im selben Tagebuche folgt, ist die Erklärung ausgeschlossen, daß Aufzeichnungen über diesen Zeitraum verschwunden sind. Ebensowenig können die Begleitumstände bei Mynsters Tode den langen Stillstand begründen; Mynster hatte nur ein wenige Tage währendes Krankenlager vor seinem Tode. Dafür, daß Kierkegard krank gewesen sein könnte, habe ich kein Anzeichen gefunden. Es scheint am nächsten zu liegen, daß er selbst sein Lebenswerk als vollendet angesehen hat, und daß seine Zeit mit einem umfassenden Rückblick ausgefüllt gewesen ist; vielleicht stammen mehrere der Artikel gegen Mynster, von denen wir Entwürfe und Reinschriften in seinen nachgelassenen Papieren finden[1]), aus dieser Zeit; bis zuletzt überlegte er, ob es nicht richtig sei, öffentlich gegen Mynster zu schreiben, namentlich weil viele meinten, daß sein äußeres Auftreten ihm gegenüber nicht dem entspräche, was er im tiefen Innersten fühlen mußte.

[1]) S. 452, Anm. 1.

Dieser Umstand läßt ihn in diesen Entwürfen beständig darauf zurückkommen, daß er seines Herzens Meinung Mynster privat gesagt habe, nach außen aber hatte er stets in „der tiefsten Ehrfurcht" von seines Vaters Seelsorger gesprochen.

Nur ein einziges Mal bisher haben wir einen solchen Stillstand der Tagebücher gefunden, nämlich in den drei ersten Monaten von 1838, als er den tiefsten Punkt seiner Verzweiflung erreicht hatte; damals war es der Tod Poul Möllers, der eine erweckende Bedeutung für ihn bekam. Es steht außer Zweifel, daß diese fünfundeinhalb Monat Schweigen Zeugnis dafür ablegen, daß er unter tiefen Leiden das Ergebnislose, in das sein Lebenswerk zu enden schien, erwogen hat. Und bei allen diesen Erwägungen sind keine neuen Reflexionen zutage gekommen; alles war durchdacht.

Bevor wir den letzten Kampf schildern, in dem er seine letzte Lebenskraft einsetzte und verbrauchte, wollen wir ein zusammengedrängtes Bild seiner Christentumsauffassung und seiner Beurteilung Mynsters geben. In den vorausgegangenen Teilen sind wir den verwickelten Wegen gefolgt, die seine Gedanken gegangen waren; es drängt einen geradezu, nun das Ganze auf die einfältige Form, die es beim Abschluß seines Lebens für ihn selbst bekommen hatte, gebracht zu sehen.

Kierkegaards Auffassung des Christentums.

Um Kierkegaard in seiner Auffassung des Christentums zu verstehen, ist es nicht genug die Eigentümlichkeiten seines Seelenlebens und die Ereignisse seines Lebens zu sammeln, und zu betrachten, wie sie ihn geformt hatten.

„Der Pfahl im Fleische" hatte ihn außerhalb des Allgemeinmenschlichen gestellt; der Vater hatte ihm bei seiner Erziehung gezeigt, wie düster im Lichte der Liebe Gottes am Kreuz das ganze Menschenleben aussah; diese Erziehung hatte getan, was sie konnte, damit die Welt für ihn und er für die Welt gekreuzigt werden sollte. Die Leiden der Verlobungszeit hatten ihn zu einem Fremdling in der Welt der Wirklichkeit gemacht; und die Handlung, durch die er das Verderben getroffen hatte, das er für die schlimmste Pestkrankheit der Zeit ansah, hatte ihn selbst zu einem lächerlichen Original in den Augen der „Provinzstadt" gemacht. Dieser Verhältnisse wegen war er gezwungen worden, ein Einsiedlerleben zu leben, in dem Gott sein einziger Trost war; deshalb wurde Gott so unendlich viel für ihn, und deshalb kam es ihm vor, als sei das gewöhnliche Christentum unendlich oberflächlich; durch das Unrecht, das man ihm antat, hatte man ihn selbst in das Gottesverhältnis hineingezwungen, das ihn strenge machte [1]).

[1]) X³A 483.

Alles dies erklärt viel, aber trotzdem kann man nicht damit allein in das Eigenartigste an seinem Christentum eindringen; das erfaßt man nur dann, wenn man die rein persönliche Stellung versteht, die er der Frage nach der Wahrheit des Christentums gegenüber eingenommen hatte. Auf die mannigfaltigsten Arten richtet Chr. Schrempf die Anklage gegen ihn, daß er um die Frage der Wahrheit der Religion und des Christentums herumgegangen sei. Die wesentliche Wahrheit darin beruht darauf, daß Kierkegaard in seinem Elternhause solch einen tiefen Eindruck von der Wirklichkeit des Christentums erhalten hatte, daß er ihn nie fahren lassen konnte. Vielmehr wurde die zentrale Frage seines Lebens diese: Wie muß das Christentum aufgefaßt werden, wenn sich ein Sinn für uns daraus ergeben soll, ein solcher Sinn, daß er unangefochten aus allen Angriffen hervorgeht? Insoweit ist auch Kierkegaards Christentumsauffassung von apologetischen Überlegungen getragen. Selbst in seinen jungen Tagen, als er „Wahrheitssucher" war, war tiefer als alles Zweifeln ein „Wille zum Glauben" vorhanden; im „Begriff der Angst" hat er selbst erklärt, daß, wenn die Untersuchungen so viel Zeit beanspruchten, dies auf der Angst vor dem Guten beruhte, von dem er sich aber doch die ganze Zeit angezogen fühlte [1]). Seinen Weg zum Glauben hat er mit großer Klarheit im „Gesichtspunkt" geschildert [2]):

Mit dem Christentum gebrochen oder es aufgegeben habe ich nie; nie ist mir der Gedanke gekommen, es anzugreifen — nein, ich hatte von der Zeit an, wo von der Anwendung meiner Kräfte die Rede sein konnte, fest beschlossen, alles aufzuwenden, um es zu verteidigen, oder auf jeden Fall es in seiner wahren Gestalt zu schildern; denn sehr frühzeitig bereits war ich durch die Hilfe meiner Erziehung in Stand gesetzt, mich dessen zu vergewissern, wie selten das Christentum in seiner wahren Gestalt geschildert wird, wie diejenigen, die es verteidigen, es am häufigsten verraten.

Wenn es galt, das Christentum in seiner wahren Gestalt zu schildern, dann hat Kierkegaard vor allem andern darauf geachtet, es so zu schildern, daß die Versuchung es zu verachten vollkommen überwunden wurde [3]). „Die treuen Söhne des Christentums meinen, daß es gerade wie Sophokles im entscheidenden Augenblick zum Staunen aller Welt sich erheben wird in seiner ganzen Kraft." Und Kierkegaard setzte das Leben dafür ein, zu bewirken, daß die treuen Söhne Recht erhielten.

Und nun ist Kierkegaard felsenfest davon überzeugt, daß zwei Formen für das Christentum unmöglich sind. Das Christentum, das die Welt zurückerobern soll, darf keine ästhetische Empfindelei sein; der Dichter nimmt sich des Ästhetischen an und er macht das gut genug; der christliche Verkünder muß ja nicht darin hereinpfuschen. Aber ebensowenig ist es angängig, das Christentum als ein System von Lehrsätzen aufzufassen, die der Mensch vermittels der Vernunft annehmen kann, ohne daß sie

[1]) S. 43ff. [2]) XIII 564. [3]) I A 97.

eine umschaffende Wirkung auf das Leben in seiner wurzelhaften Tiefe haben. Wie ernst es Kierkegaard hiermit gewesen ist, ersieht man daraus, daß er auf eigne Hand zu der Auffassung von Augustin gekommen ist, daß dieser die Verantwortung für die Vergiftung des Christentums durch den griechischen Intellektualismus trage, wogegen gerade Sokrates nicht Intellektualist war; er hatte die wahre energische Auffassung, daß Verständnis dasselbe sei wie Handlung: daß verstehen, in Wahrheit verstehen, dasselbe ist wie sein[1]). Geist ist die Willigkeit des Geistes, und Glaube ist Gehorsam[2]). Stellt man die Frage nach dem Christentum so: Tust du es? dann werden alle Einwände durch das Existentielle[3]) weggeblasen. Diese Wahrheit ist es, die an der entscheidenden Stelle in der „Nachschrift" folgendermaßen ausgedrückt ist[4]): „Im Verhältnis zu einer ewigen Seligkeit als dem absoluten Guten bedeutet Pathos nicht Worte, sondern, daß diese Vorstellung dem Existierenden seine Existenz umwandelt." Wenn nun der Gedanke an Gottes Offenbarung in Christus in diese Beleuchtung gestellt wird, dann muß er ausdrücken, daß es Gottes Meinung ist, daß die heilige Liebe, die uns hier entgegentritt, Gottes ewiges Wesen ist, zu dem Zweck uns offenbart, daß dies unsere ganze Existenz zur Gleichheit mit Gottes Wesen umwandeln soll, und bei dieser Absicht Gottes ist Glaube Gehorsam, ist Glaube, daß „das Selbst durchsichtig in Gott sich gründet"[5]).

Diese Beschaffenheit hat das Leben eines Menschen nicht in sich selbst; falls es sie hätte, so würde die Offenbarung in der Geschichte keinen Sinn haben; denn selbstverständlich offenbart Gott das, was wir nicht haben. Gott will uns Menschen umwandeln, und deshalb muß er als unser Feind auftreten; dies fühlte auch die Welt sehr wohl, als sie ihren Erlöser kreuzigte; sie wollte beim Alten bleiben.

Kierkegaards Bild von Gott ist also ganz das lutherische:

> Wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müßte er solch ein Bild treffen, das eitel Liebe wäre, als sei die göttliche Natur nichts denn ein Feuerofen und Brunst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet.

Dieser Gott aber ist für Kierkegaard lauter schaffende Energie, weil er Gott ist, und deshalb kann niemand in ein Verhältnis zu ihm kommen, ohne ein „Gott ist Liebe" anzutreffen, „liebe ihn; Gott ist Liebe, diene ihm, Gott ist Liebe, gehorche ihm, Gott ist Liebe, gleiche ihm"! Für Kierkegaard ist das letzte, „gleiche ihm", das Wichtigste.

Es ist dieser Gott, der in Jesus Christus offenbart ist; und niemand kann mit dieser Offenbarung zu schaffen bekommen, ohne daß er eitel Unruhe wird; denn diese Offenbarung bricht herein und reißt das Herz

[1]) E.P. IX 95, 157, XI¹ A 371, 436.
[2]) X³ A 736, E.P. IX 186, XI² A 380.
[3]) XI¹ A 338.
[4]) S. 196, VII 335.
[5]) S. 328.

los von dem, in dem es bislang gewachsen ist; dies ist das Absterben. Und ohne in diesem Sinne abzusterben, wird niemand in Gott befestigt werden. Nicht aus dem Selbst und seiner Lust heraus soll man leben, sondern aus Gottes Liebe, sodaß sie Gemüt und Leben durchdringt. Nicht aus den Normen heraus soll man leben, die einem durch die Umgebung aufgezwungen werden; denn die Menge ist die Unwahrheit. Nicht seine Klugheit soll man um Rat fragen; denn nie wird sie einem raten, rücksichtslos aus der Liebe heraus zu leben. Man soll die Menschen nicht um ihre Auffassung fragen, was Liebe ist; denn nach ihrer Auffassung ist sie Selbstsucht und verlangt in der Selbstsucht unterstützt zu werden; und deshalb muß der Christ auch den schmerzlichsten Bruch vollziehen: den Bruch mit den Menschen, mit denen er sich durch Sympathie geeint fühlt. Deshalb kann Gott dem Christen grausam vorkommen; aber trotzdem ist es wahr, daß Gott eitel Liebe ist. Wenn Kierkegaard unter dem Eindruck dessen steht, was er Gottes Grausamkeit nennt, dann kann ihn ein Zweifel anwandeln; und das ist eigentlich der einzige Zweifel, den er kennt: gesetzt, man hätte sich doch geirrt, als man in sich und die, die man liebte, das Leiden einbohrte? Der Kampf mit diesem existentiellen Zweifel hat sicherlich die Heftigkeit mit veranlaßt, mit der Kierkegaard die mildere Christentumsauffassung angreift; das hat er selbst empfunden[1]). Er muß etwas unterjochen in seinem eigenen Gemüt.

In einem früheren Zusammenhang haben wir darauf hingewiesen, daß es Kierkegaards ursprüngliche Meinung war, daß nach jenem radikalen Bruch, den er „absterben" nennt, es zu einem positiven Verhältnis dem Leben gegenüber kommen solle; und wir haben die Momente zusammengestellt, die mehr und mehr zu einer asketischen Auffassung dieses Absterbens geführt haben[2]): der lebenslängliche harte Kampf gegen den „Pfahl im Fleische"; die Schwierigkeit, Ruhe zu finden in der Vergebung der Sünden; das Martyrium der Lächerlichkeit, das ihn von den Menschen schied; die Vermischung des Heroischen und des Asketischen, das Verhältnis zu den zahlreichen Stellen im neuen Testament, die asketisch klingen; der Gegensatz zu Hegels Vergötterung des Lebens und der Kultur; und endlich die Verpflichtung, den Gedanken an ein ewiges Verderben als schweren Ernst hinzunehmen. Aber stärker als alle diese Momente hat der Umstand gewirkt, daß er sich blind gesehen hat an einem Problem, für das er keine praktische Lösung finden konnte: das Verhältnis zwischen Selbständigkeit und Solidarität; man lebt im Kontext[3]), und solange man das tut, ist man unrettbar der Sklave der Menschen, es sei denn, daß man das so zarte Band der Sympathie zerrisse. So wurden alle Bande durchschnitten, die ihn positiv an's Leben banden;

[1]) E. P. IX 209, 228. [2]) S. 331–45. [3]) S. 379, Anm. 2; X² A 508.

in die bestehende Kirche eingehen als deren Diener konnte er nicht; auf jeden Fall mußte er aushalten bis zum äußersten unter den schwierigen pekuniären Verhältnissen; dann lieber den Rest seines Lebens asketisch leben, damit das Geld reiche. Zuletzt scheint er nur noch zu einer einzigen Bestimmung im menschlichen Leben sich positiv zu verhalten; das ist, charakteristisch genug, die der Eigenart, der Individualität. Sie wird auch weiterhin aufgefaßt als Gottes Gabe und Aufgabe[1]).

Jedem Menschen ist von der Weltlenkung Eigenart geschenkt worden. Die Bedeutung des Lebens sollte darum gerade darin bestehen, diese Eigenart durchzuführen, sie stark und reif werden zu lassen in den Zusammenstößen mit der Umwelt, zu denen sie unvermeidlich führt. Die menschliche Bildung dagegen ist demoralisierend, nur darauf berechnet, die Menschen das Kunststück zu lehren, keine Miene zu haben, kein Wort zu gebrauchen, nicht das Mindeste vorzunehmen, ohne die Bürgschaft dafür, daß viele andere vor ihm sich genau so betragen haben . . . So ein geschmackvoll Gebildeter wirkt recht eigentlich zehrend. Während jede Eigenart . . ., die durchgeführt wird im Leben, etwas ist, das wirklich reicher macht, ein Mehr, das in die Welt kommt, ist so ein geschmackvoll Gebildeter eine zehrende Nachäffung.

Daß diese Auffassung des Christentums nicht die allgemeine war, darüber ist sich Kierkegaard nicht einen Augenblick im Zweifel gewesen. Mochte er nun Mynster ansehen oder Martensen, unmöglich konnte er leugnen, daß der Bruch mit dem Leben, den er mit dem „Absterben" meinte, dort nicht zu seinem Recht gekommen war. Ob sie Hegelianer waren oder nicht, war in diesem Zusammenhange gleichgiltig; was sie verkündeten, war auch gleichgiltig. Denn das, das eigentlich verkündigt, das ist die Existenz; und ihr Leben war nicht geprägt durch den Gegensatz zu Welt und Kultur, der am Christentum des neuen Testamentes deutlich wahrzunehmen war. Keiner von beiden mußte leiden; das ganze neue Testament aber lebt und atmet in dem Gegensatz zwischen Gott und der Welt, und den daraus folgenden Leiden[2]). Da war Harmonie, wo Widerstreit sein sollte; und wenn sie das als das Christentum des neuen Testamentes ansehen konnten, so fand Kierkegaard buchstäblich schließlich keine andere Erklärung als diese beiden: Dummheit oder Heuchelei. Daß Gott eine übernatürliche Offenbarung gibt, bedeutet natürlich, daß das, was ist, „das Bestehende" verdammenswert ist. Wäre es der Sinn des Christentums, den Christen bis zu den höchsten Höhen humaner Bildung zu erheben, dann wäre Mynster der rechte Mann; dieser Auffassung aber und Martensens entsprechender harmonischer Auffassung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Offenbarung hatte Kierkegaard ja in der „Einübung im Christentum" den Krieg erklärt. Beide aber hatten öffentlich das ignoriert, was Kierkegaard schrieb.

[1]) E. P. IX 320, 346, 241. [2]) X³ A 186, 103.

Mit Absicht gingen sie der Frage aus dem Wege, die Kierkegaards entscheidende Frage an die Kirche war: ist das Verhältnis zwischen Christentum und Kultur harmonisch, oder ist es tief polemisch? Dieser Gegensatz zu einer ausgeprägt harmonischen Auffassung bringt Kierkegaard dazu, das Polemische ganz in das Asketische übergehen zu lassen.

Außer von diesem grundlegenden Gegensatz aber zwischen den beiden Christentumsauffassungen ist Kierkegaards letzter Angriff auf die Kirche auch noch von einem bestimmten Urteil über die Persönlichkeit Mynsters geprägt, bei der wir besonders verweilen müssen.

Kierkegaards Urteil über Mynster.

Wie Kierkegaard über Mynster denkt, kann man aus den zahlreichen Entwürfen und Reinschriften in den Papieren vor und nach Mynsters Tode sehen[1]).

Mynster war die höchste Autorität der dänischen Staatskirche, und er regierte die Kirche mit Autorität. In der Hinsicht hatte Kierkegaard nichts einzuwenden. Sehr charakteristisch ist seine Stellungnahme zu der Sache der Baptisten. In Pedersborg, wo Kierkegaards Bruder, Peter Christian, Geistlicher war, war in den vierziger Jahren eine baptistische Bewegung entstanden. Mynster wollte, daß die Kinder der Baptisten gegen den Willen der Eltern zwangsgetauft werden sollten; Kierkegaards Bruder aber als Pfarrer weigerte sich zu gehorchen. Mynster bewirkte dann, daß der aufsässige Geistliche einen Befehl erhielt, entweder zu gehorchen oder um seinen Abschied einzukommen[2]); der tat aber keins von beiden. Da Mynster von der Kanzlei im Stich gelassen wurde, konnte er seinen Willen nicht durchsetzen. Obwohl Sören Kierkegaard selbstverständlich mit den Baptisten sympathisierte, mißbilligte er nichts destoweniger die Weigerung seines Bruders. War es ihm wirklich Gewissenssache, dann sollte er den Respekt vor dem Allgemeinen haben, daß er freiwillig seinen Abschied nahm. Durch solche Charakterhandlungen würde Klarheit in die Situation kommen[3]). Wenn Mynster, durch die Kanzlei im Stich gelassen, die Sache fallen ließ, dann zeigte dies nach Kierkegaards Meinung, daß er nicht der Mann der festen Grundsätze war, für den Kierkegaard ihn gehalten hatte. An und für sich hatte Kierkegaard ja seinen eigenen Begriff davon, wie man christlich in der Gemeinde Gottes regieren solle; man sollte „Vollmacht üben durch die Kunst der Aufopferung[4])"; nach diesem Maßstabe jedoch durfte man Mynster nicht beurteilen; seine Voraussetzung war die Staatskirche[5]); und in einer staatlichen Anstalt sollte

[1]) s. S. 452, E. P. IX 410 u. f. in XI werden noch mehrere gedruckt werden.
[2]) M. Neiiendamm: Frikirker og Sekter S. 45.
[3]) X² A 338. [4]) S. 390. [5]) S. 375.

regiert und gehorcht werden; und Mynster sowohl als Kierkegaard waren beide stockkonservative Männer, die sich bis zum äußersten gegen die Freiheitsbewegungen der neuen Zeit stemmten. Was darum Kierkegaard einen wesentlich geringeren Begriff von Mynster gab, war seine Stellung zu der Durchführung der freiheitlichen Ideen im Jahre 1848. Die Stimmenmehrheit wurde eingeführt; und dies sogar in Sachen der Kirche; die Kirche aber war doch ein historischer Begriff; das Christentum war, was es war, unabhängig von aller Stimmenmehrheit; hierauf hätte Mynster bestehen sollen[1]), und hätte seine Stellung dafür einsetzen sollen, dann wäre er ein Charakter gewesen; nun aber schwamm er mit dem Strome; ganz gewiß „ballotierte" er zusammen mit den Konservativen; das bedeutete aber nichts im Vergleich damit, daß er sich darauf einließ zu ballotieren, ja, daß er sogar Monrad, den Führer der Liberalen, ordinierte. Und es zeigte sich mehr und mehr, daß Mynster sich nach den neuen Verhältnissen richtete und eifrig bestrebt war, das bestmöglichste dabei herauszuschlagen, indem er solchen Menschen schmeichelte, zu denen er sich im Gegensatz fühlen mußte. Welchen Eindruck machte es, daß er sich lobend über Goldschmidt aussprach, und z. B. Goldschmidt in einer Schrift dafür dankte, daß er ihn, Mynster, mit dem Ausspruch eines französischen Professors bekannt gemacht habe: „Es ist nichts achtenswerter als ein Volk, das seine Sitten verteidigt". Das hatte Mynster! von Goldschmidt! gelernt, dem Goldschmidt des Corsaren! Es war dieselbe Schrift[2]), in der Kierkegaard und Goldschmidt nebeneinander gestellt waren als begabte und talentvolle Schriftsteller. Es ist sehr beschämend für Kierkegaard, daß sich ihm diese Äußerung Mynsters zu einer Begebenheit aufblähte, die ihn auf eine ganz neue Art und Weise von Mynster trennte. Und doch setzte dieser Passus nur die Krone auf's Werk. Offenbar, dachte Kierkegaard, war es Mynster des öfteren wichtig erschienen, Kierkegaard in ein festes Amt zu bringen; Mynster war ein weltkluger Mann, der wußte, daß solch eine „überspannte" Persönlichkeit am besten dadurch gefügig wurde, daß sie in einem Amte untergebracht wurde, Geschäfte zu erledigen hatte und in wirtschaftlicher Hinsicht an das Bestehende gebunden war[3]); weltlich klug verstand Mynster sich auf das Weltliche, und er regierte dadurch, daß er Stellen vergab; er war dagegen niemals mit Autorität aufgetreten und hatte nie öffentlich seine wahre Meinung über die gesamte Schriftstellerei Kierkegaards ausgesprochen. Und Mynster hatte nicht das Recht, um eine Erscheinung, wie diese Schriftstellerei es war, herumzugehen; entweder er hätte sie anerkennen sollen als eine

[1]) S. 407, vgl. X² A 487.
[2]) E. P. VIII 390, 392, hier S. 451 f., vgl. E. P. VIII 407.
[3]) X³ A 50.

Ergänzung seiner selbst, wie er bei dem ersten Zusammentreffen das Verhältnis ausgedrückt hatte, oder auch er hätte das nach seiner Meinung Übertriebene in der neuen Christentumsauffassung angreifen sollen; aber er glaubte natürlich, daß er zu einem Menschen, der so isoliert war wie Kierkegaard, und der keine weltliche Macht hinter sich hatte, keine Stellung zu nehmen brauche; einer, für den es sich nur um Innerlichkeit handelte, war nicht gefährlich. Mynster berechnete nicht, daß dieser stille, ehrerbietige, zarte Mann durch den Umgang mit den Idealen die Voraussetzungen erhalten hatte, seine Weltklugheit zu durchschauen!

Mit Fug und Recht kann man fragen, ob ein Mensch, der mit all seinem Eifer für das Christentum so mit sich selbst beschäftigt war, geistig das Recht hatte, mit Mynster in's Gericht zu gehen. Vielleicht kann man es verteidigen. Aber gleichwohl ist es recht merkwürdig, daß Kierkegaard nicht ein einziges Wort über eine vielen Anstoß gebende Tatsache geschrieben hat, nämlich darüber, daß Mynster den geschiedenen König Friedrich VII. mit der Gräfin Danner getraut hat; Kierkegaard, der gegen sein Lebensende behauptete, daß Christi Wort buchstäblich genommen werden sollte, hat es nicht billigen können. Aber in keinem der vielen Ausfälle gegen Mynster wird davon gesprochen. Es kommt mir merkwürdig vor, selbst wenn Kierkegaard Sympathie gehabt hätte mit Mynsters Betrachtung, daß die Trauung zu verweigern „eine *Rodomontade* (Prahlerei) gewesen wäre, die für den Augenblick vielleicht, da diese Ehe keineswegs populär war, mir einen Teil Lobsprüche hätte verschaffen können" [1]).

Indessen muß man mit in Betracht ziehen, daß Kierkegaard auch dadurch in leidenschaftliche Bewegung versetzt worden ist, daß er sich selbst fragte, ob nichts Unehrliches darin liege, daß er von Mynster nach außen hin stets mit der tiefsten Ehrfurcht sprach; es gab verschiedene, die davon munkelten, daß es nicht aufrichtig gemeint sei; und diesen Gedankengang fühlt er sich wieder und wieder verpflichtet zu untersuchen, sodaß Kierkegaard, als die Zeit kommt, in der man ihn (veranlaßt durch seine Angriffe auf Martensen) öffentlich gegen ihn erhebt, ihn längst erwogen hatte in jenen unzähligen kleinen Abhandlungen, die nicht gedruckt worden sind.

Es ist aber sehr schwierig, der Regierungsklugheit Mynsters auf den Leib zu rücken. Wenn es einem gelungen ist, das Christentum zu einer objektiven Lehre zu machen und man sich gegenüber der Forderung, unter dem Widerstreit zwischen Christentum und Welt zu leiden hinter dem Gedanken der verborgenen Innerlichkeit verschanzt, dann erscheint man unangreifbar – allerdings, es sei denn man hätte „einen Spion

[1]) C. L. N. Mynster: Nogle Blade af Mynsters Liv og Tid 1875. S. 466.

im Dienste der Wahrheit" zur Seite, der Schritt um Schritt vorwärts geht und den Sinnenbetrug aufdeckt [1]).

Mynsters Christentum war also nicht Christentum im wahren Sinne. Gleichwohl hatte Mynster allen den revolutionären Bewegungen gegenüber Recht; und Kierkegaards ganze Betonung der Innerlichkeit war wie geschaffen, Mynster „der Bewegung" [2]) gegenüber zu verteidigen. Es würde auch gelingen, die alten Ideale durch das Fegefeuer zum Sieg zu führen, wenn man nur so feierlich wie möglich einräumen wollte, daß das, was man Christentum nannte, nur eine mittelmäßige Milderung war; räumte man dies aber nicht ein, dann würde das Ganze über den Haufen geworfen werden; dies Zugeständnis aber war es, das Mynster nicht machen wollte, obwohl Kierkegaard wartete bis zum Äußersten. Diesen ganzen Gedanken des feierlichen Zugeständnisses haben wir in einem früheren Zusammenhang kritisiert [3]); er legt Zeugnis dafür ab, wie Kierkegaard trotz seines psychologischen Scharfsinns dem wahren Zusammenhang der Sache gegenüber vollkommen blind gewesen ist. Es ist möglich, daß Mynsters Christentum wirklich nur eine mittelmäßige Milderung gewesen ist, daß Mynster mindestens eben so eingenommen gewesen ist von den Gütern der Kultur wie von denen des Christentums; nach der Lektüre seiner Briefe fällt Skat Rördam ein scharfes Urteil über seine Weltlichkeit [4].) Aber Mynster selbst hat ja sein Christentum nicht als eine Milderung angesehen, da das Kreuz in seinen Gedanken ganz und garnicht dieselbe Bedeutung erhalten hat, wie es bei des alten Krämers Sohn der Fall gewesen war, in dessen Seele die Gestalt des „kommenden Märtyrerpropheten" sich schmerzhaft eingebrannt hatte. Es war eine in jeder Beziehung neue Betrachtung des Kreuzes; niemand durfte erwarten, daß Mynster Kierkegaard darin folgen würde, solange sie nirgends sonst in der protestantischen Kirche Verständnis fand. Wo eine solche Unwissenheit ist, steht Gottes Gnade versöhnend über allen Mängeln; dagegen ist es unmöglich, den Menschen Gottes Gnade unter der Bedingung anzubieten, daß sie ohne weiteres Erlaubnis erhalten, in der Sünde zu verbleiben, die sie mit offenen Augen sehen.

Vielleicht fällt das deutlichste Licht auf die Gedanken, die in Kierkegaards Gemüt miteinander gekämpft haben, wenn wir uns den mildesten aller dieser Entwürfe vornehmen; er zeigt uns, womit er in der Idee sich glaubte genügen zu können, mit dem er aber seiner Auffassung nach sein Werk als Erwecker bloßgestellt haben würde; deshalb hat er die Bezeichnung erhalten: „Unbrauchbar; es würde schändlich mißbraucht werden."

Mein Verhältnis zum Bestehenden.

---

[1]) X[6] A 226. [2]) S. 448. [3]) S. 448.
[4]) Otto Möller og Skat Rördam I 320.

Vielleicht kann es dienlich sein, daß ich einmal zwischendurch über mein Verhältnis zu dem Bestehenden aufkläre; auf jeden Fall habe ich dann das Meine getan, um ein Mißverstehen zu verhindern. –

Das Evangelium sagt, daß es einen Unterschied gibt, daß wohl alle Schuldner sind, aber, daß es solche gibt, die fünfhundert Groschen schuldig blieben, und andere, die nur fünfzig Groschen schuldig blieben (Luk. 7,41)[1]).

Diesem Unterschied entspricht ein anderer: es gibt solche, die — also nicht um ihrer Tugend willen — einer strengeren Auffassung des Christentums bedürfen als Andere.

Das ist mit mir der Fall, auch in dem Sinne, daß ich mit Sokrates von mir selber sagen kann, daß ich bei mir die Anlage zu allem möglichen Bösen gefunden habe. Dagegen kenne ich nicht wenig liebenswerte Menschen, auch Frauen, die in einer milderen Auffassung des Christentums verweilen, und die gewiß im höchsten Grade unglücklich werden würden, wenn sie einen ebenso starken Eindruck vom Christentum erhalten sollten, als ich ihn habe und ertrage.

Ordnungsgemäß will das Bestehende eine mildere Auffassung des Christentums darstellen. Das ist ganz in der Ordnung.

Zu gewissen Zeiten aber kann es notwendig sein, daß ein Einzelner die strengere Auffassung des Christentums vorträgt. Wann, das weiß die Lenkung am besten, und wenn es notwendig ist, dann kommt er auch schon.

Er hat dann das Seinige vorzutragen, sodaß es gehört werden kann. Aber weiter nichts. Wenn es dann auf die Weise nur gehört wird, wenn er es nicht (indem er vergißt, welches der Grund ist, aus dem er dieses Strengeren bedarf) auf sich nimmt, andere zu demselben zu verpflichten, dann wird es nicht zu strenge werden, auch nicht einmal für denjenigen, der nur das Mildeste ertragen kann, und nur des mildesten Eindrucks des Christentums bedarf.

Seine Aufgabe ist also, das Seine vorzutragen.

Was er dagegen nicht darf, ist: er darf nicht seine Auffassung des Christentums nehmen und sie als Ausgangspunkt brauchen zu einem Angriff auf das Bestehende; dann wird er unwahr. Denn weil er, der die vielen Pfunde schuldig wurde, dieser Strenge bedarf, deshalb bedarf das Bestehende ihrer nicht, bedarf höchstens, daß die Strenge gehört wird.

Auf der andern Seite, wenn er das Seine tut, dann hat das Bestehende sich ganz ruhig zu verhalten, hat ihn das Seine vortragen zu lassen, damit es gehört werden könne. Was das Bestehende dagegen nicht darf, ist: es darf nicht seine mildernde Auffassung des Christentums als Maßstab benutzen, als einen Angriff gegen die Seinige, daß sie eine Übertreibung sei. Dann wird das Bestehende unwahr.

Was mich betrifft, so glaube ich meine Aufgabe eingelöst zu haben: ich habe eine strengere Auffassung des Christentums vorgetragen, aber weit davon entfernt, das Bestehende anzugreifen, habe ich mich bemüht, es zu stützen.

Auf der andern Seite, das Bestehende hat sich ganz ruhig zu verhalten.

Jeder der dies gelesen hat, wird doch leicht einsehen, daß, weil ich in meinen Schriften eine strengere Auffassung des Christentums vorgetragen habe, darum nichts Folgewidriges darin ist, daß ich beständig Bischof Mynster hervorgehoben habe, obgleich seine Beleuchtung des Christentums eine andere ist. Ich habe nämlich mich bemüht, mich selbst in dem zu verstehen, das meine Aufgabe ist. Dagegen bin ich nicht — soll ich nun sagen folgerichtig genug gewesen, Bischof Mynster meine Auffassung

[1]) X[6] A 228.

[2]) Die Worte „fünfhundert Groschen" und „fünfzig Groschen" sowie die Stellenangabe Luk. 7,41 von E. Hirsch ergänzt; Kierkegaards Manuskript hat statt der Zahlenangabe Gedankenstriche.

aufzunötigen, oder zu fordern, daß er das Christentum auf dieselbe Weise auffassen solle. Nein, ich habe mich bemüht zu sehen, was Mynster als seine Aufgabe verstanden haben muß. Dann habe ich darauf geachtet, ob er folgerichtig und treu in dem war, das er als seine Aufgabe verstanden hat. Das ist er gewesen. Dafür habe ich ihn geehrt. Und da er gleichzeitig im Besitz ungewöhnlicher Fähigkeiten, Vorzüge ist, und in vieler Beziehung ein ungewöhnlicher Mann, habe ich ihn bewundert.

Der Einspruch gegen Martensens Rede.

Mynster wurde am 7. Februar 1854 beerdigt, und am Sonntag vorher hielt Professor Martensen jene Gedenkrede in der Schloßkirche, die die Explosion veranlaßte; die Gedenkrede wurde kurz darauf herausgegeben, und gleich darauf, noch im Februar, schrieb Kierkegaard seinen Angriff auf Martensen. Solange es aber noch unentschieden war, wer Mynsters Nachfolger werden sollte, legte Kierkegaard den Angriff hin; er wollte Martensen nicht daran hindern, Karriere zu machen; es war keine weltliche Absicht, die er verfolgte; er wünschte nicht, Martensen persönlich zu schaden. Aber natürlich mußte er das tun, zu dem seine ganze bisherige Entwicklung ihn zwang, nachdem er 1847 die Abhandlung über „den kommenden Märtyrerpropheten" geschrieben hatte. Alle seine Gedanken hatten sich um diesen „Wahrheitszeugen" gedreht, und aus dieser Gestalt waren alle seine inneren Leiden entsprungen; und nun hatte Martensen in der Rede von Mynster gesagt, daß „von dem Manne, dessen teures Andenken unser Herz erfüllt, unsere Gedanken zurückgeführt werden zu der ganzen Reihe von Wahrheitszeugen, die sich gleich einer heiligen Kette durch alle Zeiten ziehen von den Tagen der Apostel an." Dagegen mußte Einspruch erhoben werden, sodaß der Einspruch nie vergessen werden konnte; sonst würde jeder Maßstab für das Christentum verfälscht werden, und unser verweltlichtes Christentum auf dieselbe Stufe mit „jenen Herrlichen" rücken, und „Pastor Jensen" würde etwas wie ein Apostel werden [1]); dies würde ja auch ein schändliches Unrecht gegen die Vielen zu Mynsters Lebzeiten sein, die auch bedeutende Männer waren, aber nicht auf dieselbe Rangstufe mit jenen Herrlichen rückten. Liest man die Rede und hat dabei die Mitteilungen Mynsters aus seinem Leben im Sinne, so kann man nicht umhin zu bemerken, in welch hohem Grade es eine Ungerechtigkeit war, daß die Beschuldigung der Weltlichkeit besonders gegen ihn geschleudert wurde. Sicher ist, daß, als Mynster Geistlicher wurde, er ein Mann war, der eine Stellung suchte, die ihm einen Broterwerb sicherte. Es ist aber eben so sicher, daß er seither eine Erweckung erlebt hatte, in der gerade das Zentrale der Entschluß war, Gott ganz und ohne Vorbehalt zu gehorchen, und daß die Ehre der Stellung nicht das für Mynster bedeutet hat, das Kierke-

[1]) S. 530; vgl. XIV 16.

gaard immer voraussetzt, wenn er von Mynster spricht als einem genußsüchtigen Epikuräer unter der Maske der Frömmigkeit. Daß Kierkegaard zu Zeiten liebevoller auf den alten, ehrwürdigen Bischof hat sehen können, sieht man aus einem vereinzelten, unbenutzten Abschnitt[1]):

Du Entschlafener; an deinem Grabe ist hinreichend posaunt worden; und wie du einmal scherzend – wer könnte deinen Scherz vergessen, so wenig wie alles Andere, das gesund und wahr, ausgezeichnet bei dir war! – wie du scherzend zu mir sagtest: „Etwas posaunt muß werden", wie du sagtest, so muß es wohl sein: oh, aber nicht wahr, etwas Wahrheit muß auch gehört werden, etwas Wahrheit – und ohne Posaunen.

Kierkegaards Angriff, der erst am 18. Dezember 1854 im „Fädrelandet" gedruckt wurde, lautet wie folgt[2]):

War Bischof Mynster ein „Wahrheitszeuge", einer „der echten Wahrheitszeugen" – ist das Wahrheit?

Im Februar 1854. S. Kierkegaard.

In der Rede, die Professor Martensen „am 5. Sonntag nach Epiphanias, am Sonntag vor Bischof Mynsters Bestattung" gehalten hat, einer Denkrede, wie sie vielleicht auch insoweit genannt werden kann, als sie Professor Martensen in Erinnerung bringt für den unbesetzten Bischofsstuhl –, in dieser Rede wird Bischof Mynster als ein „Wahrheitszeuge" geschildert, als einer der „echten Wahrheitszeugen"; es wird in solch starken und entscheidenden Ausdrücken wie nur möglich gesprochen. Mit der Gestalt des verstorbenen Bischofs, seinem Leben und Lebenslauf, dem Ausgang seines Wandels vor Augen, werden wir ermahnt, „dem wahren Führer, des echten Wahrheitszeugen Glauben nachzufolgen" – ihrem Glauben, denn der war, wie es ausdrücklich von Bischof Mynster gesagt wird „nicht nur im Wort und im Bekenntnis da, sondern in der Tat und in der Wahrheit"; der verstorbene Bischof wird von Professor Martensen eingereiht in „die heilige Kette von Wahrheitszeugen, die sich durch alle Zeiten zieht, von den Tagen der Apostel an" usw.

Hiergegen muß ich Einspruch erheben – und nun, wo Bischof Mynster tot ist, darf ich reden, doch hier nur sehr kurz, und ganz und gar nicht von dem, das mich dazu bestimmte, das Verhältnis ihm gegenüber einzunehmen, das ich einnahm.

Wenn man bei „Verkündigung" zunächst daran denkt, was gesagt, geschrieben, gedruckt wird, das Wort, die Predigt –, daß dann (um nur eins zu nennen) Bischof Mynsters Christentumsverkündigung abschwächt, verschleiert, verschweigt, etwas von dem allerentscheidendsten Christlichen ausläßt, das, das uns Menschen am ungelegensten kommt, das, das unser Leben mühsam machen würde, uns daran verhindern würde, das Leben zu genießen, das vom „Absterben", das von der freiwilligen Entsagung, vom Haß wider das eigene Leben, vom Leiden für die Lehre, usw.: – um das zu sehen, braucht man nicht besonders scharfsichtig zu sein, sofern man das neue Testament neben Mynsters Predigt legt.

Insoweit dagegen als bei „Verkündigung" zunächst daran gedacht wird, wieweit das Leben des Verkünders nun das ausdrückt, das er sagt (und das ist wohl zu merken christlich das Entscheidende, wodurch das Christentum sich gerade dagegen hat sichern wollen, anstelle von Zeugen charakterlose Dozenten zu erhalten) – daß da Bischof Mynsters Christentumsverkündigung nicht im Charakter war, daß er außerhalb der stillen Stunden nicht im Charakter war, nicht einmal in dem seiner Predigten, die doch, wie gesagt, das Christliche bedeutend herabgemindert haben:

[1]) E. P. IX 412. [2]) XIV 5ff. 22.

— um das zu sehen, braucht man wieder nicht besonders scharfsichtig zu sein, wenn anders man dadurch, daß man ihn hört und liest, genügende Kenntnis von seiner Predigt hat, um wissen zu können, was diese, was die stillen Stunden einen zu erwarten veranlassen.

So war, wenn man das neue Testament daneben legt, Bischof Mynsters Christentumsverkündigung eine, besonders für einen „Wahrheitszeugen", mißliche Verkündigung des Christentums. Aber an ihm war, glaubte ich, das das Wahre, daß er, wovon ich mich vollständig überzeugt halte, willens war vor Gott und sich selbst einzugestehen, daß er keineswegs, keineswegs ein Wahrheitszeuge war — gerade dieses Eingeständnis war in meinen Gedanken das Wahre.

Soll aber Bischof Mynster von der Kanzel geschildert werden, kanonisiert werden als Wahrheitszeuge, einer der echten Wahrheitszeugen: dann muß Einspruch erhoben werden. Die „Berlingske Tidende" (die offizielle Zeitung, ebenso wie Professor Martensen der offizielle Prediger ist) ist, wie ich sehe, der Meinung, daß Professor Martensen (der mit auffälliger Hast dem Begräbnis und dann auch dem Monument zuvorkommt) mit dieser Rede dem Verstorbenen von der Kanzel ein schönes und würdiges Monument errichtet hat: ich würde vorziehen zu sagen: ein Professor Martensen selbst würdiges Monument. Aber auf jeden Fall, Monumente kann man nicht ignorieren, deshalb muß Einspruch erhoben werden, was vielleicht sogar dazu beitragen könnte, das Monument (für Professor Martensen) dauerhafter zu machen. *[Die Geistlichkeit Kopenhagens hatte zu einem Denkmal für Mynster aufgefordert.]*

Bischof Mynster ein Wahrheitszeuge! Du, der du dies liesest, du weißt wohl, was christlich unter einem Wahrheitszeugen verstanden wird[1]); aber laß mich dich doch daran erinnern daß dazu unbedingt gefordert wird, daß man für die Lehre leide. Und wenn verschärfend gesagt wird: „einer der echten Wahrheitszeugen", dann muß ja das Wort im strengsten Sinne genommen werden. Laß mich denn mit einigen Zügen versuchen anzudeuten, was darunter verstanden werden muß, um es dir nahe zu bringen.

Ein Wahrheitszeuge das ist ein Mann, dessen Leben von Anfang bis zu Ende unbekannt mit allem ist, das da Genuß heißt — oh, und ob dir viel oder wenig vergönnt war, du weißt, wie gut das tut, das man Genuß nennt; sein Leben aber war von Anfang bis zu Ende unbekannt mit allem, das da Genuß heißt, dagegen von Anfang an eingeweiht in alles, das da Leiden heißt — ach, und wirst du auch befreit von dem langwierigen, dem qualvollen Leiden, du weißt es doch, wie ein Mensch empfindlich ist in dem, das man Leiden nennt! Sein Leben aber war vom Anfang bis zum Ende darin eingeweiht, in das, von dem unter Menschen sogar

[1]) Doch vielleicht ist dies bei der langjährigen Christentums-Verkündigung Bischof Mynsters in Vergessenheit geraten. Denn auch dies ist, und ein kapitaler Übelstand bei seiner Verkündigung; nicht das, daß er selbst Beamter war —, christlich zieht es ihm etwas ab —, die Verkündigung, seine eigene glänzende, an Genuß reiche Karriere, nein, nicht das, sondern daß er die Art Verkündigung als die wahre christliche autorisieren wollte und dabei durch Verschweigen die wahre christliche (die der leidenden Wahrheitszeugen) zu einer Übertreibung machen wollte, anstatt umgekehrt dem Christentum das Zugeständnis zu machen, daß die Verkündigung, die er vertrat, etwas ist, das durch Ablaß und Nachsicht uns gewöhnlichen Menschen eingeräumt wird, etwas, mit dem wir gewöhnliche Menschen uns helfen, weil wir zu selbstsüchtig sind, zu weltlich, zu sinnlich, um für mehr zu taugen, etwas, mit dem wir gewöhnliche Menschen uns helfen, und das so verstanden, dann keineswegs — allen falschen Reformatoren zum Trotz! — eingebildet und aufgeblasen verschmäht werden soll, im Gegenteil respektiert. (Anm. Kierkegaards.)

noch seltener gesprochen wird, weil es seltener vorkommt, in den Kampf der Innerlichkeit, in Furcht und Zittern, in Anfechtungen, in Seelenängste, in Geistesqualen; und dazu versucht in allen den Leiden, von denen gewöhnlich in der Welt gesprochen wird. Ein Wahrheitszeuge das ist ein Mann, der in Armut für die Wahrheit zeugt, in Armut, in Geringheit und Niedrigkeit, so mißachtet, verhaßt, verabscheut, so verspottet, verhöhnt, verlacht —, das tägliche Brot hat er vielleicht nicht einmal immer gehabt, so arm war er, das tägliche Brot der Verfolgung aber das erhielt er reichlich jeden Tag; für ihn gab es nie ein Avancement oder eine Beförderung außer in umgekehrtem Sinne, abwärts, Schritt für Schritt. Ein Wahrheitszeuge, einer von den echten Wahrheitszeugen, das ist ein Mann, der gegeißelt wird, mißhandelt, von dem einen Gefängnis in das andere geschleppt, und dann zuletzt — letztes Avancement, wodurch er in die erste Klasse der christlichen Rangordnung aufgenommen wird, unter den echten Wahrheitszeugen — dann zuletzt — denn es ist ja einer der echten Wahrheitszeugen, von dem Professor Martensen spricht — dann zuletzt gekreuzigt, geköpft oder verbrannt, oder auf einem Rost gebraten, sein entseelter Körper vom Schinder an eine abgelegene Stelle geworfen, unbegraben — so wird ein Wahrheitszeuge begraben! — oder zu Asche verbrannt und in alle Winde zerstreut, sodaß jede Spur dieses „Ausschusses", der er geworden ist, wie der Apostel sagt, verwischt werde.

Dieses ist ein Wahrheitszeuge, sein Leben und Lebenslauf, sein Tod und Begräbnis — und Bischof Mynster, sagt Professor Martensen, war einer von den echten Wahrheitszeugen.

Ist das Wahrheit? So zu sprechen, ist das vielleicht auch ein Zeugen für die Wahrheit, und hat Professor Martensen bei dieser Rede vielleicht selbst den Charakter eines Wahrheitszeugen angenommen, den des echten Wahrheitszeugen? Wahrlich, es gibt etwas, das dem Wesen des Christentums mehr zuwider ist als jede Ketzerei und jedes Schisma, mehr zuwider als alle Ketzereien und Schismen zusammengenommen, und das ist: Christentum zu spielen. Und das heißt — ganz genau, ganz genau im gleichen Sinne, in dem das Kind Soldat spielt — Christentum spielen: die Gefahren zu entfernen (christlich entspricht „Zeuge" und „Gefahr" einander), an Stelle dafür die Macht anbringen (für andere eine Gefahr zu sein). Güter, Vorteile, ein üppiges Genießen selbst der ausgesuchtesten Raffinements — und dann das Spiel spielen, daß Bischof Mynster ein Wahrheitszeuge war, einer von den echten Wahrheitszeugen, es so furchtbar ernsthaft spielen, daß man das Spiel überhaupt nicht aufhalten kann, sondern es weiterspielt in den Himmel hinein, Bischof Mynster mit hineinspielt in die heilige Kette der Wahrheitszeugen, die von den Tagen der Apostel an sich bis in unsere Zeiten zieht.

Dieser Angriff hat die Eigenart, daß die Aufmerksamkeit ausschließlich auf den einen Punkt gerichtet ist, daß Mynster ein Wahrheitszeuge genannt wird, und dagegen mußte Einspruch erhoben werden, weil dadurch der christliche Maßstab verfälscht wurde, nach dem die Größe des Leidens der Maßstab der Größe war. Ursprünglich hat der Angriff gleichzeitig die festlichste, künstlerisch ausgedrückte Lobrede über Mynsters menschliche Größe enthalten, mit dem eingestreuten Kehrreim: aber Wahrheitszeuge war er nicht. Vor der Ausgabe im Dezember wird diese Periode gestrichen und an Stelle dafür die Nachschrift über Mynsters weltkluge, genußsüchtige Persönlichkeit hinzugefügt, die namentlich bewirkt, daß der Angriff, als er herauskommt, die Empörung der ganzen gebildeten Welt gegen Kierkegaard weckt. Der ganze Angriff wirft auch

auf Martensen das Licht, daß er aus Dummheit ungeschickt ist; hätte er Mynster um Rat fragen können in Bezug auf die Benutzung des Wortes Wahrheitszeuge, dann hätte Mynster gesagt: Brauche das Wort nicht, Kierkegaard wird Einspruch erheben[1]).

II. Der Gegensatz spitzt sich im stillen zu.

Die Geistlichen werden wie Kriminalverbrecher behandelt.

Die eben besprochene Verschärfung des Angriffs im Verhältnis zu dem ursprünglichen Plan steht offenbar in Verbindung damit, daß nun, da der Entschluß gefaßt ist, das Unwetter sich nach und nach zusammenzieht, und der Umstand selbst, daß es sich vorläufig nicht entlädt, verstärkt die Spannung nur. Im Juli 1855 drückt er das Vorgefallene durch ein Bild aus[2]). Es ist ein großer Jagdhund, der mit seinem Herrn zu Besuch in einer Familie ist, in der die Kinder unerzogen den armen Hund quälen, der unverwandt auf seinen Herrn sieht und sich in alles findet, solange der Blick seines Herrn ihn verstehen läßt, daß es das ist, das er soll; in dem Augenblick aber, als sein Herr das Zeichen gibt, versteht er gleich, daß er nun seine Macht brauchen soll. Ein solcher Umschlag ist mit ihm, der bisher die schwere Bürde leicht getragen hat und nun handeln soll, vor sich gegangen. Ganz gewiß können noch einige Male Anfechtungen in der Richtung von Sympathie auftauchen[3]); und er kann noch nach einer milden Erklärung suchen von Christi unbegreiflich scharfen Worten: Laß die Toten ihre Toten begraben[4]), und an einer Stelle klingen die von den bekannten „Philosophischen Brocken" bekannten Töne von Gottes Trauer tief mit[5]):

> In meiner Kindheit hörte ich viel davon, daß große Freude, eitel Freude sei im Himmel; ich glaubte es auch und dachte mir Gott selig in eitel Freude. Ach, je mehr ich darüber nachdenke, desto eher komme ich dahin, mir Gott in Trauer versunken vorzustellen, als den der von allen am besten weiß, was Trauer ist.

Ausdrücklich wird auch gesagt, daß der, der in geistigen Dingen Einhalt gebieten soll, Wehmut und Satire haben muß[6]):

> Er muß Wehmut haben, um mit Hilfe der Ideale zu rühren; Wehmut, um die, die doch Empfänglichkeit besitzen und sich hingeben wollen —, so einnehmen und rühren zu können, daß sie — Halt machen.

---

[1]) XI[3] B 202. [2]) E. P. IX 506.
[3]) E. P. IX 12, 43, 49f.; 82, 152, 240, 286, XI[1] A 223.
[4]) E. P. IX 154. [5]) E. P. IX 169, vgl. S. 194. [6]) E. P. IX 409.

Er muß Satire haben, wiederum mit Hilfe der Ideale; Satire um die unaufhaltsame Geschäftigkeit der Mittelmäßigkeit tötlich so treffen zu können — daß sie Halt macht.

Aber es ist so, als habe die Empörung über die Mittelmäßigkeit und den Unsinn die Wehmut und die Sympathie ganz weggeätzt; die Formen geistiger Polemik, unter die diese gehörten, finden sich durchgehend in den früheren Schriften; nun sind sie abgetan [1]). Nun gibt es lediglich grimmige Satire.

Das rührt daher, daß er es ganz und gar nicht als Entschuldigungsgrund für die Geistlichen gelten lassen will, daß sie es nicht besser wissen; allerdings kann er gut sehen, daß er nicht verstanden werden kann [2]); dennoch betrachtet er den Unverstand und die Trägheit der Geistlichen als Heuchelei, die nicht zu entschuldigen, sondern als Verbrechen zu behandeln ist [3]). Die Geistlichen sind ganz einfach die abscheulichsten Verbrecher; und das abscheulichste Verbrechen von allen ist es, den Ewigkeitsernst des Christentums in Krimskrams und herzlichen Unsinn aufzulösen. Seine Leidenschaft für Folgerichtigkeit hat ihn dahin gebracht, die Faselhänse als die größten von allen Sündern zu betrachten [4]). Vielleicht kann wieder ein Gleichnis den Eindruck verstärken [5]):

Die zahme Gans.
Eine erweckliche Betrachtung.

Denke dir, es wäre so, daß die Gänse reden könnten — dann hätten sie es doch so eingerichtet, daß sie auch ihren Gottesdienst hätten, ihre Gottesanbetung. Jeden Sonntag kämen sie zusammen, und ein Gänserich predigte.

Der wesentlichste Inhalt der Predigt wäre: welch hohe Bestimmung die Gans habe, zu welch hohem Ziel der Schöpfer — und jedesmal, wenn dieses Wort genannt wurde, knickten alle Gänse, und die Gänseriche beugten das Haupt — die Gans bestimmt habe; mit Hilfe ihrer Flügel könne sie fortfliegen in ferne Gegenden, selige Gegenden, wo sie eigentlich hingehöre; denn hier sei sie nur ein Fremdling.

So ginge es jeden Sonntag. Und darauf trennte sich die Versammlung, jede watschelte nach ihrer Behausung. Und dann nächsten Sonntag wieder zum Gottesdienst, und dann wieder nach Hause — dabei bliebe es, sie gediehen und würden fett, würden rund und lecker — und darauf aufgegessen am Martinstag — dabei bliebe es.

Dabei bliebe es. Denn mochte am Sonntag die Rede noch so erhaben klingen, die Gänse wüßten sich am Montag zu erzählen, wie es einer Gans gegangen war, die Ernst hatte machen wollen mit Hilfe der Flügel, die der Schöpfer ihnen gegeben hatte, bestimmt zu dem hohen Ziel, das ihnen gesetzt war, wie es ihr ging, welche Schrecknisse sie aushalten mußte. Das wüßten die Gänse sehr wohl untereinander. Aber natürlicherweise, am Sonntag davon zu reden, das wäre ja unpassend; denn sagten sie zueinander, dann würde es ja offenbar, daß unser Gottesdienst eigentlich darin besteht, Gott und uns selber zum Narren zu halten.

Auch fänden sich unter den Gänsen einige, die leidend aussähen, mager würden. Von ihnen hieße es unter den Gänsen: da sieht man, wohin es führt, mit dem

[1]) XIV 77, 79f. [2]) E. P. IX 141f., 408.
[3]) E. P. IX 24, 84, 125, 187, 258, 493, XIV 141, 181.
[4]) E. P. IX 83, 170, 195f., 517, XIV 131f. [5]) E. P. IX 345.

Fliegen ernst machen zu wollen. Denn weil sie sich im Stillen mit dem Gedanken tragen, fliegen zu wollen, deshalb werden sie mager, gedeihen nicht, freuen sich nicht an Gottes Gnade, wie wir es tun, deshalb werden wir rund, fett, lecker, denn von Gottes Gnade wird man rund, fett und lecker. Und am nächsten Sonntag gingen sie dann wieder zum Gottesdienst, und der alte Gänserich predigte von den hohen Zielen, zu denen der Schöpfer (hier knickten wieder die Gänse und die Gänseriche beugten das Haupt) die Gans bestimmt hatte, wozu die Flügel bestimmt waren.

Ebenso ist es mit dem Gottesdienst der Christenheit.

Der Gesichtspunkt für die Geistlichkeit wurde deshalb „die verbrecherische Mittelmäßigkeit“ [1]); und alles, was sie sagen würden, waren insgesamt Diebesschliche; reden die Geistlichen mit, dann muß man sich ständig daran erinnern, daß sie geldlich daran interessiert sind, daß das einträgliche Geschäft, das „Christenheit“ heißt, weitergeht [2]).

Kierkegaard will sich nicht daran genügen lassen, daß man einräumt, in dem, was er sage, könne etwas sein; und am wenigsten von allem will er es wahr haben, daß man darnach strebt, das Christliche zu verwirklichen [3]); man strebt nicht mehr, als von dem, der am Sonntag in den Tiergarten wandert, gesagt werden kann, daß er an einer Nordpolexpedition teilnimmt. Da alles Reden von Gottes Gnade mit dem, der danach strebt [4]), aufhört, wird es auch unmöglich, die Bedingung, unter der sich Kierkegaard zu Bischof Mynsters Lebzeiten einen Vergleich dachte, zu behaupten. Allerdings kann es noch heißen: Ich will Redlichkeit [5]); und er wiederholt die Bedingung so: Entweder sich ganz herauswagen und ein Wahrheitszeuge sein, was Gott von allen verlangt, oder unbedingt redlich den wahren Zustand einräumen [6]); dies waren aber von Anfang an unhaltbare Bedingungen, die nur eine schwermütige Sympathie ihm vermocht hatte zu stellen [7]); und während des Streites tritt er in der Tat von diesem Standpunkt zurück, insofern er bei der zweiten Ausgabe der „Einübung im Christentum“ [8]) diese mildernde Art, auf die er durch die Pseudonymität und das Vorwort das Urteil ausgesprochen hatte, widerruft.

Dagegen bin ich nun mit mir selbst ganz einig über ein Doppeltes: sowohl, daß das Bestehende, christlich geurteilt, unhaltbar ist, daß jeder Tag, an dem es besteht, christlich geurteilt ein Verbrechen ist, als auch, daß man nicht das Recht hat, auf diese Weise auf die Gnade hin zu verziehen.

Nimm darum die Pseudonymität fort; nimm das dreimal wiederholte Vorwort fort und die Moral zu Nr. 1: dann ist „Einübung im Christentum“, christlich, der Angriff auf das Bestehende; aber aus Pietätsrücksichten für den alten Bischof, und aus vorsichtiger Langsamkeit wurde es verborgen in der Gestalt einer letzten Verteidigung für das Bestehende.

---

[1]) E. P. IX 527, 517. [2]) E. P. IX 26, XI² A 391, XIV 147, 163, 255.
[3]) XIV 60, 272, E. P. IX 502. Der Tiergarten ist ein Wald nördlich von Kopenhagen.
[4]) S. 425. [5]) XIV 52. [6]) E. P. VIII 433, IX 141.
[7]) E. P. IX 43, 423 f., 481. [8]) XIV 80, 287, vgl. S. 425, 446.

Ich weiß übrigens sehr gut, daß der alte Bischof den Angriff in diesem Buche wahrgenommen hat; aber wie gesagt, ohnmächtig wählte er es, nichts zu tun, außer höchstens, es im Wohnzimmer zu verdammen, aber nicht einmal in einer privaten Unterhaltung mit mir, und dessen ungeachtet, daß ich ihn darum bat, nachdem mir, mit seiner Einwilligung, das zugetragen war, was sein Urteil im Wohnzimmer war.

Durch die Aufhebung des letzten „Wenn" ist die Lage entstanden, daß alles, was Kierkegaard zu sagen hat, das unbedingte Urteil der Verdammung über die bestehende Christenheit ist.

Kierkegaards prophetisches Bewußtsein.

Dies Urteil der Verdammnis schleudert Kierkegaard als Prophet heraus. Man erhält überall den Eindruck eines Menschen, der redet, nicht nur aus der freimütigen Überzeugung heraus, daß er Recht habe, und daß er die Sache der Wahrheit der Lüge gegenüber vertrete, sondern auch mit einer prophetischen Überzeugung davon, von Gott den Ruf empfangen zu haben, gerade diese zu sagen. Das Aktenstück, das den verschärften Ausdruck dessen enthält, das zu sagen Gott ihn durch viele Jahre des Leidens erzogen hat, ist „der Mitternachtsschrei" mitten in der Zeitungsfehde herausgegeben. Der Titel ist „Dies muß gesagt werden, so sei's denn gesagt"[1]); auf der Rückseite des Titelblattes steht kleingedruckt das Vielsagende: „Zur Mitternacht aber ward ein Geschrei", Matth. 25, 6.

Dies muß gesagt werden; ich verpflichte niemanden darnach zu handeln, dazu habe ich keine Macht. Dadurch aber, daß du es gehört hast, bist du verantwortlich gemacht und mußt nun auf eigne Verantwortung handeln, wie du glaubst es bei Gott verantworten zu können. Vielleicht wird der eine es so hören, daß er tut, was ich sage, ein andrer so, daß er es für Gott wohlgefällig hält, daß er glaubt, Gott einen Dienst damit zu tun, indem er mit andern zusammen ein Geschrei macht wider mich: keins von beiden geht mich an; mich geht nur an, daß es gesagt werden muß.

Dies muß gesagt werden, so sei's denn gesagt.

Wer du auch seist, welcher Art mein Freund dein Leben sonst sein mag — dadurch, daß (wenn du dich sonst daran beteiligst) du es unterläßt, an dem öffentlichen Gottesdienste teilzunehmen, wie er nun ist, (mit dem Anspruch, das Christentum des neuen Testamentes zu sein) bist du immer mit einer, und einer großen, Schuld weniger beladen, du beteiligst dich nicht daran, Gott zum Narren zu halten, indem du das das Christentum des neuen Testaments nennst, das nicht das Christentum des neuen Testamentes ist.

Hiermit — ja, o Gott, es geschehe nun, was dein Wille ist, du unendliche Liebe! — hiermit hab' ich gesprochen. Sollte eine zweideutige Klugheit, die den Zusammenhang bei sich selbst am besten kennt, es am klügsten finden, zu tun, als ob nichts geschehen sei: ich habe doch gesprochen, — und das Bestehende hat vielleicht doch verloren; denn man kann auch dadurch verlieren, daß man schweigt, besonders wenn das Verhältnis ist, wie es ist, daß nicht wenige mehr oder weniger deutlich wissen, was ich weiß, nur daß niemand es sagen mag; denn wenn

[1]) XIV 83.

dem so ist, dann bedarf es nur Eines, Eines Opfers, Eines Menschen, um es zu sagen — und nun ist es gesagt!

Diesen Mitternachtsschrei hatte er in mehreren Bearbeitungen daliegen gleichzeitig mit dem Angriff auf Martensen anläßlich der Rede auf Mynster; und er hat überlegt, ob er nicht ohne jede vorausgehende Erklärung damit hätte anfangen müssen, um so katastrophal wie möglich zu wirken[1]). Jedenfalls ist dies seiner Ansicht nach der Inhalt seines göttlichen Berufes, den er der bestehenden Christenheit mitzuteilen hat, weshalb er auch wieder und immer wieder darauf zurückkommt[2]). So wird, wie bei dem Sprung eines Raubtieres, das Entscheidende festgesetzt. An dieser Art es zu sagen ist etwas prinzipiell Neues im Verhältnis zu allen früheren Schriften und Tagebuchaufzeichnungen. Früher war er ohne Autorität gewesen, und seine Sympathie für die Menschen und seine außerordentliche Reflexion hatten die vielen mildernden Umstände herausgefunden, die einen Menschen daran hindern mußten, unberufen als Wahrheitszeuge aufzutreten im Gegensatz zu den andern Christen. Bei aller Strenge hatte seine Seele doch einem feinen Instrument geglichen, in dem alle Töne schlummerten, Wehmut und Sympathie und Verständnis und Angst, sich selbst besser zu machen, als er war; gerade dies reiche Instrument aber hatte er, ehe er den Angriff begann, von sich geschleudert, so daß es in tausend Stücke zersplitterte; allem, was zurückhalten konnte, allem, was das Scharfe abstumpfen konnte, sollte entsagt werden als Teufelswerk; nun sollte „in Situation" gehandelt werden. Oft hatte er früher in seinen Tagebüchern hervorgehoben, wie notwendig es sei, das Gespinst der Reflexionen zu zerreißen, um entscheidend zu handeln und alle Brücken abzubrechen. Die große Lücke in den Tagebüchern bedeutet wohl gerade, daß er auf dem Wege der Reflexion nicht weiterkommen kann[3]). Während er so schweigt und wartet, schafft Gott die Lage durch Mynsters Tod, und ihm scheint es so, als sähe er hier Gottes Finger, der ihm zuwinkt, entscheidend in der Lage zu handeln; und als dann Martensen redet, und die Rede sogar noch veröffentlicht, da zweifelt er nicht mehr daran, daß nun die Lage gegeben ist, auf die sein ganzes früheres Leben hingeführt hatte; und diese Überzeugung gibt ihm die Freude des Freimuts; es scheint keine Sympathie mehr zu geben, die ihn daran hindert "Hohn in Ehre, Untergang in Sieg zu verwandeln"[4]). Und keine gewöhnliche, gesunde Urteilskraft hält ihn zurück, es in's Unendliche abzuwandeln, daß der Widerstand der Geistlichen und ihr Schweigen ausschließlich durch ihr Interesse für die Geldfrage verursacht sind. Will man ihn verstehen, so muß man zu verstehen suchen, wie dies beides

[1]) E. P. IX 368, 370. [2]) XIV 106, 324, E. P. VIII 440.
[3]) E. P. IX 374f. [4]) VIII 404ff., vgl. S. 385, 361, 388.

sich so merkwürdig in ihm zusammenschlingen konnte zur Einheit: das Bewußtsein von Gott berufen zu sein, und die Fähigkeit, Beschuldigungen herauszuschleudern, die jedem normalen Menschen das Wort in's Bewußtsein rufen: Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten. Dies gilt auch von den Beweggründen, die er Mynster und Martensen unterlegt.

Jedem mildernden Verständnis ist also entsagt; was man sagen könnte in der Beziehung, das hat Kierkegaard in der hinter ihm liegenden Wirksamkeit als Schriftsteller selbst gesagt; dort kann man es lesen; jetzt indessen ist die Zeit für solche Gedankengänge vorbei.

Dieser Stimmung, daß die Zeit der Entschuldigungen vorbei ist, hat er einen sehr klaren Ausdruck verliehen in einem Abschnitt, der eingeschoben ist in den Augenblick 6: Was sagt der Brandmajor?[1]).

Kaum ist der Feuerruf vernommen, so stürmt sofort eine große Menschenmenge zu der Stelle, treffliche, herzliche, teilnehmende, hilfsbereite Menschen, der eine hat eine Bütte, der andere einen Spülkübel, der dritte eine Pfeifenspritze, usw., lauter treffliche, herzliche, teilnehmende, hilfsbereite Menschen, die so gerne beim Löschen helfen wollen.

Was aber sagt der Brandmajor? Der Brandmajor, der sagt – ja sonst ist der Brandmajor ein recht liebenswürdiger und wohlerzogener Mann; aber bei einer Feuersbrunst hat er, wie man so sagt, ein grobes Maul – er sagt, oder richtiger, er brüllt heraus: „Schert Euch zur Hölle, mitsamt Euren Bütten und Pfeifenspritzen". Und wenn diese Wohlmeinenden sich dann vielleicht beleidigt fühlen, es höchst ungehörig finden, sie so zu behandeln, und verlangen mindestens mit Achtung behandelt zu werden: was sagt dann der Brandmajor? Ja, sonst ist der Brandmajor ein recht liebenswürdiger und wohlerzogener Mann, der es versteht, jedem die Achtung zu bezeigen, die ihm zukommt, bei einer Feuersbrunst aber ist er etwas anders – er sagt: „Wo zum Teufel ist die Polizei!" Und kommen dann ein paar Schutzleute, so ruft er ihnen zu: „Schafft mir diese verfluchten Kerle mit ihren Bütten und Pfeifenspritzen vom Halse; und geht es im Guten nicht, so versohlt ihnen das Leder, daß wir sie loswerden – und herankommen können."

Die felsenfeste Überzeugung von dem Recht der Sache hat Kierkegaard daran gehindert, die Sache von einem Gesichtspunkt aus zu sehen, der für uns einer der allerwesentlichsten werden muß. Ist die Einheit von Reflexion und Offenbarung, um die Kierkegaards innerste Gedanken sich gedreht haben, möglich? Im vierten Teil haben wir gesehen, wie die Sympathie und die Reflexion Kierkegaard daran hinderten, mit prophetischer Vollmacht aufzutreten, und wie er sich einen Weg hierdurch bahnte, um in einem gewissen Sinne doch der Außergewöhnliche zu sein, der das Urteil über die bestehende Christenheit fällt, wie es in „Einübung im Christentum" geschehen ist. Nun beobachten wir, wie ihn das Bewußtsein des Berufenseins vermag, alle Reflexionen von sich zu schleudern und das unverkürzte Urteil

[1]) XIV 231.

herauszuschleudern über die verweltlichte Christenheit, die in eitel Heuchelei lebt, besonders innerhalb des Protestantismus, besonders in Dänemark, wie es unaufhörlich heißt[1]). Daß religiöse Ursprünglichkeit mit Reflexion vereinigt werden kann, darüber besteht kein Zweifel; Kierkegaard hat in einer früheren Periode selbst die Form gefunden, unter der allein es möglich ist, das scheinbar Unvereinbare zu vereinigen; in seligen Augenblicken seines Lebens wurde es ihm offenbar, „daß[2]) das doch der einzige Gedanke ist, in dem ein Mensch Ruhe finden kann, daß, wenn er etwas tat, nach reiflichster Überlegung — und es dann doch verkehrt war: daß dann Gott der ist, der dennoch etwas Gutes daraus machen kann". Auf die Weise kann ein durchreflektierter Mensch seine religiöse Ursprünglichkeit retten, ohne sich selbst zum Propheten aufzuwerfen; er kann zur inneren Klarheit gelangen, aber dadurch ist er nicht gerechtfertigt (1. Kor. 4, 4); der Herr ist es, der richtet; deshalb liegt unter der Klarheit eine innere Unsicherheit. Aber gerade weil das Prophetische die innere Unsicherheit, die die Bedingung für die Vereinigung ist, vernichten würde, kommt es mir so vor, als läge es in der Natur der Sache, daß die Verschmelzung von Offenbarung und Reflexion, um die Kierkegaards Gedanken sich drehten, nicht möglich ist. Das heißt, daß es nicht möglich ist, mit göttlicher Vollmacht die Diebesschliche aufzudecken. Die Reflexion kann nicht die Diebesschliche der heuchlerischen Reflexion verfolgen bis zu der Stelle, an der jeder Mensch sein Heiligtum hat, und versucht sie es, dann kommen so unberechtigte Urteile dabei heraus, wie sie Kierkegaards Endangriff die Hülle und Fülle enthält. Dies Letzte habe ich noch keinen Menschen leugnen hören; ob P. A. Heiberg es geleugnet hätte, weiß ich nicht.

Man darf aber nicht vergessen, daß die „Diebesschliche", die die Weltlichkeit mit den Phrasen der höchsten, christlichen Idealität ausstaffieren, ungeheuer leicht und vielleicht ungeheuer allgemein sind; und man muß die Leidenschaft verstehen können, mit der Kierkegaard sie zu treffen suchte. Die Sünde, die Sympathie und die Reflexion von sich zu schleudern um der Wahrheit willen, tritt in Erscheinung als Gegenzug wider die Sünde, die Reflexionen um der Lüge willen einzuführen.

Das hier geschilderte Verhältnis zwischen dem letzten Abschnitt von Kierkegaards Leben und den früheren, in denen Sympathie und Reflexion die Urteilssprechung verhinderten, bringt es mit sich, daß was auch immer man gegen das unverkürzte Urteil während des Kirchenkampfes einwenden will, Kierkegaard selbst es früher angeführt hat; in Geist und Wahrheit ist er der beste Verteidiger seines Gegners ge-

[1]) Z. B. XIV 176. [2]) S. 406 u. Anm. 2.

wesen; bewußt aber hat er die Verteidigung in tausend Stücke geschlagen, um als Ankläger aufzutreten.

Und im Laufe des Jahres 1854 hat er in dem Sinne an der Anklageschrift geschrieben, daß er sich darauf beschränkte, in der schärfsten Form alles für die bestehende Christenheit Verletzende niederzuschreiben; und damit fuhr er fort, sodaß er während der Herausgabe der Augenblicke oft nur die Bruchstücke herauszufinden brauchte, die vor einem ganzen oder halben Jahr fertig geworden waren, und sie in den Zusammenhang einzufügen, den er im Augenblick hervorheben wollte; sie lagen fertig da. Das will ja aber sagen, daß, als er den Angriff auf Martensens Rede aussandte, er fest entschlossen war, nunmehr den Angriff durchzuführen weiter und tiefer, als der gegebene Anlaß es forderte. Der „Mitternachtsschrei" war fertig; er überließ es Gott, ihm einen Wink zu geben, wann er das eine und wann er das andere einsetzen sollte und so sein ganzes Geschütz gegen die bestehende Christenheit anfahren und eine Schlacht auf der ganzen Linie liefern. Zum Beispiel erhielt er einen willkommenen Anlaß, mit dem „Mitternachtsschrei" herauszurücken, als Probst Bloch einen Artikel gegen ihn geschrieben und geltend gemacht hatte, daß er sich außerhalb der Kirche gestellt habe, und sich deshalb darein finden müsse, daß die Gemeinde des Herrn seinen Ruf unbeachtet lasse und die Kirchentür vor ihm verschlösse. Kierkegaard antwortet mit einem Artikel[1]): Welch eine grausame Strafe! — Nur hat die Strafe nichts zu bedeuten, da Kierkegaard gerade aufgehört hat, an dem Gottesdienst der bestehenden Christenheit teilzunehmen! Und dann kommt der „Mitternachtsschrei". „Niels Juel gab Acht auf des Sturmes Macht. Nun ist es Zeit!"[2])

Wenn Kierkegaard als Prophet auftritt, so darf man jedoch nicht vergessen, daß er auftritt mit dem neuen Testament in der Hand. Die Worte des neuen Testamentes sind es, die er als Urteil über die bestehende Christenheit anführt; diese Worte, die so offenbar von Entsagung und Verfolgung reden, daß man es sehen muß, wenn man nicht unehrlich werden will[3]). Gegen diese Benutzung des neuen Testamentes macht man im allgemeinen zwei Dinge geltend; daß solche Worte wie „Verkaufe alles, was du hast, und gib deine Habe den Armen!" zu bestimmten Personen gesprochen seien und nicht allen gelten, und daß sie nicht buchstäblich genommen werden sollen. Dieser „Trivialisierung" der Worte Christi tritt Kierkegaard damit entgegen, daß er die erste Betrachtung als „Diebesschliche" ansieht[4]); gegen die zweite, daß man die Worte nicht buchstäblich nehmen soll, macht er Folgendes geltend[5]):

[1]) XIV 64.
[2]) Zeile aus dem dän. Nationallied. Niels Juel ein berühmter dän. Seeheld.
[3]) S. 342. [4]) E. P. IX 9. [5]) XI[1] A 67 E. P. IX 21.

Da infolge Gottes Wort ein Qualitätsunterschied bestehen soll, ja eine gegensätzliche Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch, so ist ja leicht zu sehen, daß man einzig und allein dadurch erfahren kann, was Christentum ist, daß man unbedingt Gottes Wort buchstäblich nimmt.

Wir wollen sehen, was dieser Satz enthält. Die meisten Menschen, die nicht alles verkaufen, was sie besitzen, werden wohl wahrscheinlich zu sich selber sagen, daß, wenn sie solche Worte buchstäblich nähmen und darnach handelten, sie ja ihre Frau und Kinder nicht versorgen könnten; sie sind also der Meinung, daß das Verhältnis zu Frau und Kindern etwas in sich birgt, das sie mit Recht an Handlungen hindert, die zu absoluter Besitzlosigkeit führen würden; und sie fassen die Sache so auf, daß dies Etwas im Verhältnis zu Frau und Kindern von Gott sanktioniert ist: es ist sowohl Religiosität als auch Moral darin. In Kierkegaards früherem Sprachgebrauch könnte man es so ausdrücken, daß es Momente der Religiosität A, der humanen Religiosität, sind, die eindringen und die buchstäbliche Erfüllung der Worte verhindern. Von diesem Eindringen der Reflexion hat nun Kierkegaard die Meinung, daß es unzulässig sei, da ein absoluter qualitativer Unterschied zwischen Gott und Mensch besteht; der Mensch kann keine religiös-humanen Betrachtungen, wie diese über das Familienleben, geltend machen. Das ist auch unwiderleglich, wenn der qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch eine Vernichtung der Religiosität A und ihres ganzen Wesens enthalten soll. Gegen eine solche Auffassung des Verhältnisses zwischen der Religiosität A und der Religiosität B haben wir in einem früheren Zusammenhang Einspruch erhoben[1]); es soll und muß ein Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Arten von Religiosität vorhanden sein, ein Spannungsverhältnis, auf dem die Schwierigkeit des Lebens, aber auch sein Reichtum beruht. Es ist sogar unmöglich, den absoluten Gegensatz zwischen Gott und Mensch so aufzufassen, daß die Reflexionen aus der Religiosität A heraus verschwinden sollen. Selbst die Barthsche Theologie in Deutschland ist nicht imstande, die Folgerung aus dem Prinzip des absoluten, qualitativen Unterschiedes zwischen Gott und Mensch zu ziehen, daß diese menschlichen Reflexionen ausgeschlossen werden; das menschlich Wertvolle wird durch eine Hintertür hereingeführt, nämlich durch die Rede, daß alles Menschliche ein Gleichnis des Göttlichen ist; kann ein Gleichnis bestehen, wo ein absoluter qualitativer Gegensatz vorhanden ist? Soweit mir bekannt ist, hat auch keiner der Theologen dieser Richtung die Folge gezogen, die Kierkegaard mit Recht zieht, daß alle ethischen Befehle Christi buchstäblich genommen werden müssen. Und auch Kierkegaard hat sie nur ziehen können durch eine ganz willkürliche Vereinzelung bestimmter Aus-

[1]) S. 321.

sprüche im neuen Testament, von denen er der Wirklichkeit zum Trotz behauptet, daß sie das ganze neue Testament seien. Das neue Testament ist ein großes Buch, in dem viele Dinge stehen, und es ist eine leichte Art und Weise, Prophet zu werden, indem man erklärt, daß diese bestimmten, scheinbar negativen, Aussprüche die eigentlichen seien. Es ist nun einmal für uns Menschen nicht möglich, aus der Bibel eine Lehre zu konstruieren, in der wir die ganze objektive Wahrheit haben, unter der wir nur uns gehorsam beugen sollen; wir können nämlich nicht unterlassen beim Auffassen etwas hinzuzufügen, nämlich die Auffassung selbst; und darin spielt die Reflexion aus der Religiosität A heraus eine bedeutende Rolle. Deshalb ist es ganz und gar unmöglich, zu einem andren Verhältnis zwischen Religion und Offenbarung und Reflexion zu kommen als dem, das bezeichnet ist durch die Verantwortung des Einzelnen, die innere Ungewißheit und die Vergebung der Sünden. Und der Kierkegaard, der, weil es brennt, alle Reflexionen von sich wirft in der Überzeugung, daß ihre Zeit vorbei ist, der kann, in der Überzeugung, Prophet zu sein, seine Worte heraussagen, so lange wie er will: es wird einer durchreflektierten Zeit dennoch nicht möglich sein, sich unter eine solche Diktatur zu beugen.

Das Christentum des Martyriums.

Es ist eigentlich nicht Kierkegaards Meinung, daß die Askese die höchste Form des Christentums sei; er meint nur, daß sie unendlich viel besser sei als der verweltlichte Protestantismus, „besonders in Dänemark". Aus dem Grunde kann er sagen[1]: „Zurück ins Kloster, dem Luther entflohen ist", und erklären, daß der Fehler im Mittelalter nicht das Kloster und die Askese war, sondern das, daß das Kloster und die Askese zu dem Außergewöhnlichen gemacht wurden, während es doch als das gewöhnliche von allen Christen gefordert wird.

Aber höher als das Asketische liegen das Leiden und das Martyrium, die das eigentlich Christliche sind, das unbedingt von allen Christen gefordert wird[2]. Der Protestantismus hat also Recht darin, daß es etwas gibt, das höher ist als die Askese, die ja auch Selbstsucht sein kann. Das Höhere ist, mitten in der Welt zu leben, aber so, daß man mit ihr zusammenstößt und ein Märtyrer wird. Nur durch das Martyrium behält das Christentum die Intensität, die ihm als geistige Religion eigentümlich ist[3]. Hierzu hat Gott die Christen durch Christi Kreuz eingeweiht; und in der ältesten Zeit der Christen war der Sinn des heiligen Abendmahls gerade der, daß die, die am Sakrament teilnahmen, mit dem Gekreuzigten vereint wurden in seinen Leiden, um mit ihm zu leiden; wie entartet ist nicht unser Christen-

[1]) E. P. IX 42, 77. [2]) E. P. IX 7. [3]) E. P. IX 180.

geschlecht, für das das heilige Abendmahl diese Bedeutung ganz verloren hat[1]). Man stelle sich nur vor, daß unsere genußsüchtigen Christen selig zusammen seien mit „jenen Herrlichen", die um Christi willen litten; wie sollen sie die verstehen können, mit denen sie nichts gemein haben[2]). Oder man überlege sich, wie jämmerlich es eigentlich ist, daß Jesus uns durch sein Kreuz die Erlösung gewann, und daß diese Erlösung bedeutet, daß man ein Leben lebt, reich an Genüssen, ohne mit ihm zu leiden; auf diese Weise kommt es zu einem Christentum, das ganz ohne Salz ist.

Wohl wahr; die Apostel sagten, daß Christi Opfer Genüge täte; es bedürfte keines weiteren Opfers; aber man darf ja nicht vergessen, daß sie das sagten, während ihr Leben ein lebenslängliches Opfer war; das ist die richtige, festliche Weise es zu sagen, wenn das eigene Leben etwas anderes sagt[3]). Es ist doch auch so, daß jegliches Leiden in der Ewigkeit vergessen sein soll; nur daß man für die Wahrheit gelitten hat, das Leiden wird nicht vergessen werden; es wird den Reichtum der Ewigkeit ausmachen[4]). Deshalb bedarf das Christentum vor allen Dingen dessen, daß das Märtyrertum wieder in seine Wirklichkeit[5]) eingesetzt werde.

Wie alle Nervenfäden in den Fingerspitzen sich sammeln, so sammelt sich das gesamte Nervensystem des Christentums in der Wirklichkeit des Märtyrertums.

Das Christentum ist das, das das Dasein vom tiefsten Grund her bewegen will. Für eine solche Bewegung aber wird, wie Archimedes so richtig gesagt hat, ein außen liegender Punkt gefordert.

Der außen liegende Punkt aber ist einzig und allein das Märtyrertum, und wohl zu beachten, das Märtyrertum mit der Vorstellung, daß das Märtyrertum an und für sich unbedingt Wert hat.

Im Gegensatz dazu wird in einer Nummer des „Augenblicks" von einem Märtyrer erzählt, der auf einem Rost gebraten wurde, und zur Erinnerung dieses ausgesuchten Leidens wird der Tag seines Martyriums dadurch gefeiert, daß man leckere Fische verzehrt, auf einem Rost gebraten — der Geistliche bekommt den allerleckersten[6])!

Von diesen Gedanken über das Märtyrertum her fällt, der Askese entsprechend, ein scharfes Licht auf das Verhältnis zwischen Katholizismus und Protestantismus. Für den Papst und die ganze Machtseite des Katholizismus hat Kierkegaard natürlich nichts übrig; alles das ist nur Verweltlichung des Christentums[7]); dagegen ist es die Ehre des Katholizismus, daß er Sinn für die Askese und das Heroische hat; es kann, wie gesagt, sich auch eine Selbstsucht der Askese entwickeln; aber es ist

[1]) E. P. IX 2, XI² A. 368. [2]) E. P. IX 127.
[3]) E. P. VIII 309, IX 5, XI¹ A. 159. [4]) XI² A. 303, E. P. IX 511, XIV 309, 303f., 306f. [5]) E. P. IX 19, 170. [6]) XIV 301. [7]) E. P. IX 121, 475.

doch etwas, das der Weltlichkeit das Gegengewicht hält[1]). Luther konnte als Korrektiv berechtigt sein; niemals aber hätte er zur Norm erhöht werden dürfen; vielleicht bedurfte er selbst der Beruhigung; aber es ist verheerend, ihn zur Norm für eine Zeit zu machen, die der Beruhigung absolut nicht bedarf[2]). Deshalb war es ein großer Schade, daß Luther nicht selbst zum Märtyrer wurde[3]); dann würde es besser gesichert sein, daß das Unruhe Erweckende vertieft und nicht abgeschwächt werde durch die „Gnade". Wie es nun ist, richtet die „Gnade" einen nicht gut zu machenden Schaden an, weil sie eine falsche Beruhigung mitten in aller Weltlichkeit gibt; und es liegt etwas Naturwidriges darin, daß das Bedürfnis nach Gnade befriedigt wird, längst ehe es vorhanden ist; es ist ebenso naturwidrig, als wenn man künstlich das Bedürfnis nach Nahrung hervorruft, ehe es sich ganz natürlich meldet, und den überfüllt, der in keiner Weise ein wirkliches Bedürfnis nach Nahrung empfindet[4]). Es ist indessen nicht bloß mit Luther nicht richtig; man muß Jesus Christus und seine Forderung betonen auch im Gegensatz zu „des Apostels" Rede von der Gnade[5]); und die Hölle müßte wieder ein wirklicher Bestandteil des Christentums werden[6]); aber dadurch wird die Sympathie mit den Menschen getötet[7]).

Schopenhauers Einfluß auf Kierkegaard.

In alle diesem auf das Märtyrertum Bezüglichen ist nichts, das über die Folgen von Kierkegaards früheren Gedanken hinausgeht; das Neue ist nur, daß alle hemmenden Reflexionen fortgeworfen sind. Dagegen ist deutlich ein fremder Einfluß zu spüren, wenn er die Gedanken über das Christentum als die lebensfeindliche Askese entwickelt, und namentlich, wenn seine Tagebücher voll sind von widerlichen Angriffen auf die Ehe.

Es ist in dieser zwiefachen Hinsicht unverkennbar, daß Schopenhauer einen Einfluß auf ihn gehabt hat, und daß er seine Gedanken auf Irrwege geführt hat, die so bedeutend sind, daß man sagen muß, daß der Kierkegaard, der den „Augenblick" schreibt, nicht mehr derselbe Kierkegaard ist, den wir aus der Zeit vor 1854 kennen. Eine Freude ist aufgetaucht, das Pessimistische zu betonen, und zu leugnen, daß es überhaupt etwas Gutes und Feines im Leben gibt; und ein Drang zeigt sich, zynisch von dem Verhältnis zwischen Mann und Frau zu sprechen.

Kierkegaard und Schopenhauer ähneln sich in Wirklichkeit in so vielen Punkten, daß es Dilettanten der Religionsgeschichte, die Ähnlich-

[1]) E. P. IX 311, XI² A. 123. [2]) E. P. IX 74, 119, XI² A. 309–10.
[3]) E. P. IX 9, 18, 34, 75. [4]) XIV 171. [5]) E. P. VIII 331—39, IX 204.
[6]) E. P. IX 291, 332.
[7]) E. P. IX 78, 118, XI² A. 260f., 325, 351, 386, 512.

keit und literarische Beeinflussung verwechseln, sicher leicht fallen wird, von einem Jüngerverhältnis zu fabeln. Die Wahrheit ist, daß Schopenhauer erst jetzt in Kierkegaards Sehweite kommt, und daß dieser, genau wie früher bei Feuerbach, einsieht, daß man oft bei den Gegnern[1]) des Christentums am besten erfährt, was Christentum ist.

Kierkegaard und Schopenhauer sind sich einig in der eingewurzelten und vollständigen Geringschätzung für Hegel; und Schopenhauer nährt ebenfalls jene Verachtung für die „Professorenwichtigkeit", welche nach und nach in Kierkegaard hochgewachsen ist. Und ebenso wie Kierkegaard damit beginnt, Abstand zu nehmen von dem ästhetischen Stadium, für das er viel Sympathie gehabt, über das er aber doch den Stab gebrochen hat, sofern es den eigentlichen Inhalt des Lebens ausmachen will, ebenso kritisiert auch Schopenhauer die ästhetische Erlösung, die er sonst schätzt, kritisiert sie, weil sie nur vorübergehend ist, und weil sie nicht allgemein menschlich ist, sondern nur zugänglich für einen kleinen Kreis von Aristokraten. Ferner entspricht Kierkegaards Trennung zwischen dem milderen Christentum, dem des Mitleids und dem der Grausamkeit[2]), den beiden Stufen in Schopenhauers Ethik, dem Mitleid und der Askese. Und vor allen Dingen findet Kierkegaard bei Schopenhauer seinen eignen Gedanken, daß man dem Willen zum Leben innerlich absterben müsse, wieder, nur daß Schopenhauer behauptet, daß er sich bei weitem reiner in der indischen Religion finde als im Christentum.

Letzteres weist indessen auf noch eine Übereinstimmung zwischen Kierkegaard und Schopenhauer; aber sie ist verborgener, und doch müssen wir sie an's Tageslicht ziehen, da sie von großer Bedeutung für unser ganzes Verständnis Kierkegaards ist.

Weshalb hat es wohl nicht abschreckend auf Kierkegaards asketische Christentumsauffassung gewirkt, daß Schopenhauer nachgewiesen hat, daß die indische Religiosität in dieser Beziehung viel weiter gekommen sei? Man sollte annehmen, es müßte ihn veranlaßt haben, sich zu besinnen, ob wohl nicht ein Grundfehler in seine ganze Auffassung der geistigen Sphären sich eingeschlichen habe.

Woher kommt es, daß Kierkegaard das Christentum etwas in der Richtung des Buddhismus verschoben hat, so daß z. B. Chr. Reventlow in seinen „Briefen aus dem Fegfeuer" S. 192 aufmerksam geworden ist auf die Ähnlichkeit zwischen dem Buddhismus und der Kierkegaardischen Auffassung des Christentums? Das beruht auf der großen Rolle, die die Logik sowohl im Buddhismus, als auch in Kierkegaards Konstruktion des Christentums spielt. Der Buddhismus ist die folgerichtigste Religion, wenn es darauf ankommt, die reine Übersinnlichkeit der Erlösung zu behaupten. Die Meinung dabei ist, daß die ganze weltliche Sphäre

[1]) E. P. IX 34, 49, 65, 68, 191; S. 447. [2]) S. 403, 458, 506.

vom Willen zum Leben bestimmt wird, und deshalb dem Leiden unterworfen ist. Die Erlösung von der Weltlichkeit und ihrem Leiden geschieht daher dadurch, daß man dem Willen zum Leben innerlich abstirbt; und das, mit dem man durch dies innere Absterben in Berührung kommt, kann nur negativ bestimmt werden, gerade weil es über das ganze weltliche Dasein hinausliegt. Ganz in dem gleichen Fahrwasser bewegen sich Kierkegaards Gedanken; freilich gab es eine Zeit, in der er sich eine Verschmelzung des Übersinnlichen und des Diesseitigen vorstellte, indem man durch die „Wiederholung" der Zeitlichkeit zurückgegeben wurde. Als aber dieser Traum sich verflüchtigt hat, bleiben nur negative Bestimmungen des Übersinnlichen zurück. Dies geschieht mit einer gewissen logischen Notwendigkeit, und es wird ausdrücklich von Kierkegaard selbst sanktioniert an einigen höchst auffälligen Stellen in den Tagebüchern der letzten Jahre, wo er die äußersten Folgen dieser Logik auszieht, infolge der nur das Inhaltlose vom Göttlichen gesagt werden kann; dadurch nähert sich Kierkegaards Christentumsauffassung dem atheistischen Buddhismus. Wenn Kierkegaard nicht bis zum Letzten an der Überzeugung von Gottes ewiger Liebe festgehalten hätte, so wäre das Schiff seiner Gedanken in den Hafen des Buddhismus eingelaufen.

Wir werden einige dieser Aussprüche aus den Tagebüchern der letzten Jahre zusammenstellen, in denen Wahres und Falsches auf eine solche Weise vereint sind, daß sie ineinander spielen[1]):

Der Mensch hat ein natürliches Grauen davor, im Dunkeln zu gehen — was Wunder, daß er sich natürlich vor dem Unbedingten graut, davor, sich einzulassen mit dem Unbedingten, von dem es heißt, daß „keine Macht und keine Finsternis halb so schwarz sind" wie diese Finsternis und diese Nacht, in der alle relativen Zwecke (die gewöhnlichen Meilensteine und Wegweiser), in der alle Rücksichten (die Lichter, mit denen wir uns sonst helfen), in der selbst die zartesten und innerlichsten Gefühle von Hingegebenheit erloschen sind, denn sonst ist es nicht unbedingt das Unbedingte.

Ja, selbst diese Schilderung wird überboten, indem gesagt wird, daß Gott das prädikatlose Sein ist. Hier gerade haben wir den Gedankengang in Reinkultur, der überall in die weltabgewandte Askese der Mystik geführt hat, weil das Göttliche kein Prädikat hatte, durch das ein positives Verhältnis erlangt werden konnte. Wenn Karl Barth wüßte, was der Gedanke des absoluten, qualitativen Unterschiedes zwischen Gott und Menschen enthält, wenn er metaphysisch durchdacht wird, dann zweifle ich daran, ob er dann dies Wahnwitzige bei Kierkegaard zum Ausgangspunkt genommen hätte.

Aus diesem Gedanken leuchtet der Blitz hervor, der einschlägt und alles zerstört. Von der Bestimmung Gottes als der reinen Subjektivität[2])

[1]) E. P. IX 31f., 111. [2]) E. P. IX 247.

wird Gottes absolute Gleichgültigkeit der ganzen Welt gegenüber abgeleitet; er ist dein Todfeind, in dessen Augen jede Freude und jede Furcht etwas Gottloses sind, weil sie Gedanken an etwas außerhalb seiner sind [1]); ihn lieben heißt deshalb, im menschlichen Sinne unglücklich werden wollen für dieses Leben [2]). Die Folge des Verhältnisses zu ihm ist deshalb die absolute Askese [3]). Ja, Kierkegaard hat sogar wider jeden Gedanken, Gott zu dienen, einen Verdacht; denn Gott hat keine Sache, die er durchgeführt haben will; er hat nur den einen Grund für seine Handlungsweise, daß es ihm so gefällt; damit schlägt das Inhaltlose um in das schlechthin Willkürliche [4]).

Gleichwohl würde man Kierkegaard gründlich mißverstehen, wenn man seine Auffassung des Christentums mit dem Buddhismus gleichsetzte; einer der ergreifendsten Ausdrücke seiner Meinung in der letzten Periode lautet wie folgt [5]):

Als Christus rief: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" — da war es furchtbar für Christus, und so wird es auch im Allgemeinen geschildert. Mir aber scheint es noch furchtbarer für Gott gewesen zu sein, es zu hören. Auf die Weise unveränderlich zu sein, fürchterlich! Doch nein, aber: auf die Weise unveränderlich zu sein, und dann Liebe zu sein: unendliche, tiefe, unergründliche Bekümmernis!

Ach, was habe ich, ein armer Mensch, in der Hinsicht nicht erfahren, diesen Widerspruch: sich nicht verändern zu können und doch zu lieben; ach, was habe ich nicht erfahren, das mir entfernt, ganz entfernt hilft, mir eine schwache Vorstellung zu machen von dem Leiden der göttlichen Liebe.

Aber auch dieser Schilderung liegt dieselbe lebensfeindliche Askese zu Grunde, die alle seine Gedanken in diesen letzten beiden Jahren kennzeichnet. „Von Gott geht ausschließlich Tod über das ganze Menschenleben aus" —, diese Feindlichkeit dem Leben gegenüber ist es, die man für die folgerichtige, und die einzig folgerichtige Auffassung angesehen hat, wenn man als Folge des Kierkegaard'schen Einflusses dem Christentum den Rücken gewandt hat. Es ist ganz richtig, daß an diesem Gedankengang etwas ist, das aus einem Guß ist, eine handfeste Logik, die alle Folgen auszieht ohne mit der Wimper zu zucken; in Wirklichkeit aber hat die logische Konsequenzmacherei das Bild des Vaters unseres Herrn Jesu Christi, wie wir es im neuen Testament treffen, verdrängt; man hat nicht auf das Irrationale, das Unvergleichliche geachtet bei dem neutestamentlichen Gottesbilde, das auf ganz einfältige Weise das Jenseitige mit der Sorge für das Zeitliche vereint, das polemische Verhältnis zu der Welt mit dem positiven. Durch eine rationalisierende Konsequenzmacherei kommt man dazu, das Christentum zu verzeichnen und ihm eine größere Ähnlichkeit mit dem Buddhismus zu geben, als

[1]) XIV 189f. [2]) XIV 227. [3]) E. P. IX 341, 504, XI² A 161.
[4]) E. P. IX 294f. [5]) E. P. IX1 51, vgl. XI¹ A 418.

es hat, und weniger Ähnlichkeit mit dem Judentum, als es hat. Auf die Bedeutung dieses letzteren werden wir später zurückkommen.

Es besteht kaum ein Zweifel, daß Schopenhauers Einfluß diese lebensfeindliche Askese bei Kierkegaard gesteigert hat. Aber Kierkegaard findet Schopenhauers Weltverachtung nicht radikal genug. Erstens kritisiert Kierkegaard, daß Schopenhauer selbst meilenweit von seiner Askesephilosophie[1]) entfernt lebt; zweitens ist seine Weltverachtung nicht gegründet in einer wirklichen Überlegenheit der Welt gegenüber; hätte die Welt Schopenhauer bewundert, so wäre er sicher nicht im Pessimismus geendet! Und schließlich ist Schopenhauers Pessimismus auch deshalb bedenklich, weil es der grundsätzliche Pessimismus des natürlichen Menschen ist, und als solcher ein schlechter Ausgangspunkt für die heroische Askese. Das Christentum geht denn auch keineswegs von einer pessimistischen Weltauffassung aus; das Christentum hat im Gegenteil seine Voraussetzung in dem jüdischen Optimismus, der die Menschen gelehrt hatte, diese Welt zu lieben und Kinder in die Welt zu setzen; nur auf dem Hintergrunde dieses weltlich-selbstischen Optimismus tritt die christliche Weltverachtung hervor in ihrer wahren Überlegenheit der Welt gegenüber. Der Christ wendet sich nicht ab von einer Welt, die Leiden ist vom Anfang bis zum Ende, sondern von einer Welt, die viel Glück in sich birgt. Sich aus natürlichem Pessimismus und Lebensüberdruß von der Welt abwenden ist eigentlich kein Bruch mit dem Eudämonismus, dem Glücksverlangen[2]). So ist der Lebensüberdruß Kierkegaards doch auch moralisch begründet, ganz anders als der Schopenhauers[3]).

Mann und Weib.

Eine schicksalsschwere Wendung in der Richtung der lebensfeindlichen Askese erhalten die sämtlichen Gedanken Kierkegaards durch die entschieden rohe Betrachtung des Verhältnisses zwischen Mann und Weib, das bis in's Unendliche in den Tagebüchern von 1854–55 wiederholt wird, und auch in mehreren Nummern des „Augenblicks" ausgedrückt ist in ihrer ganzen Schärfe. Er sieht die Ehe für Sünde an, die nur zur Not geduldet werden kann, um das zu hindern, das noch schlimmer ist, den wilden Verkehr; das ist für ihn die Pointe in den Gedanken Pauli und Luthers[4]). Da ist kein Thema, das einen solchen hervortretenden Platz einnimmt. Ehe wir dies erläutern, wollen wir nachweisen, worin diese Betrachtung wurzelt.

Wir haben bereits früher gesehen, daß Kierkegaard der Ansicht war, daß die Geistlichen für ihre Tätigkeit eigentlich keine Bezahlung

[1]) S. 582[1]. [2]) E. P. IX 68f. [3]) XIV 328.

[4]) E. P. IX 40, 45, 56, 64, 85, 88, 101, 104, 114, 117, 123, 304ff., 308ff., 312, 331, 337, 350, 357, 361f., 374, 503, 508, XI[2] A 151, 163f., XIV 197, 254–56, 260, 265.

nehmen dürften, auf keinen Fall eine vom Staat garantierte Bezahlung. Dieser Gedankengang war groß geworden in ihm, teils unter dem Einfluß von Sokrates, der im Gegensatz zu den Sophisten keine Bezahlung nahm für seine Erweckungsarbeit, teils aus der Einsicht heraus, daß das „Vorbild", Christus, keine Bezahlung genommen hat[1]). Auch die sozialen Verhältnisse mußten von den Geistlichen fordern, daß sie in Armut lebten; sonst hatten sie keine Vollmacht, wenn sie predigen sollten für die Armen. Jede Forderung aber auf opferwillige Idealität, die er an die Geistlichen stellte, war abgewiesen von vorneherein durch die Rücksicht auf Frau und Kinder, die die Geistlichen versorgen mußten. Diese Rücksicht zwang die Geistlichen, Gehalt vom Staat zu nehmen. Dieser ganze Schwindel mit dem Lebensunterhalt florierte; das Ewige und das Zeitliche wurden vermischt, und das Ganze endete in Weltlichkeit unter der Maske des Göttlichen. Aus diesen Erfahrungen heraus wuchs nach und nach in Kierkegaards Gemüt ein Widerwillen empor gegen „Juliane".

Hierzu kam sicher auch etwas Persönliches. Als Kierkegaard mit Regine brach, hatte er den Gerichtsrat Wilhelm die Sache der Ehe vertreten lassen, indem er gleichzeitig selbst meinte, daß die Schwierigkeiten weit größer seien, als der Gerichtsrat ahnen lasse[2]). Damals träumte Kierkegaard von dem, das er die „Wiederholung" nennt, die einen dem Leben und seinen Zielsetzungen zurückgeben sollte, auch der christlichen Ehe; noch in „Zur Selbstprüfung" hat er eine außerordentlich feine Schilderung der christlichen Hausfrau gegeben[3]). Aber bereits vorher hatte er Victor Eremita in 'In vino veritas' mit unverkennbarem Verständnis das Verhältnis zur Frau als ein negatives darstellen lassen, mit sympathetischer Ironie[4]); in dieser Rede war etwas ausgedrückt von Kierkegaards eigener Meinung, die sich nach und nach hervordrängt, da er die „Wiederholung" nicht erlebt. Als er endlich seines Lebens größte Annäherung an die Wiederholung erlebt, ist es nach so großen inneren Leiden, daß er es nicht fassen kann, wie jemand jung genug werden könnte, um nach solchen Leiden erotisch sich zu verlieben[5]). Dadurch wird die Sympathie mit den Liebenden mehr und mehr unverstehend, und es bereitet sich das Stadium vor, in dem nur die Ironie zurückbleibt, und Kierkegaard selbst das Zynische sagt, das er früher den Verführer aussprechen ließ, daß das Verhältnis zum Weibe nur Brunst sei. Damit macht er alles Null und nichtig, das ihn bislang mit der Romantik verband; kein Realist kann ihn überbieten in der zynischen Weise, auf die er in den letzten Tagebüchern von dieser ganzen Seite des Lebens spricht.

Es erscheint mir bei dieser Entwicklung unverkennbar, daß die Begegnung mit Schopenhauer[6]), mit dem er so vieles gemeinsam hatte,

[1]) S. 441. [2]) S. 103. [3]) S. 332–34, XII 333–37. [4]) S. 235.
[5]) S. 396. [6]) E. P. IX 46

auch in dieser pessimistischen Lebensauffassung, dazu beigetragen hat, Kierkegaards Gedanken zu vergröbern. Schopenhauer war ein Mann, dessen starke Leidenschaften beitrugen zu seinem Pessimismus; er hatte die intime Bekanntschaft vieler Frauen gemacht, und es waren nicht gerade Musterstücke gewesen; dadurch hatte sich ein Lebensüberdruß in ihm niedergesetzt. Und etwas von seiner zynischen Betrachtung hat Kierkegaard beeinflußt, der gerade zu der Zeit eine Entwicklung durchmachte, die in dieselbe Richtung wies, und der nun seine Freude daran fand, alle verletzenden Gedanken frei heraus zu sagen. Vielleicht war dies bei Kierkegaard auch natürlich begründet durch die Erinnerungen an den Kampf mit „dem Pfahl im Fleische". Ich fasse es als meine Pflicht auf, dies zu beleuchten; denn wie es wesentlich dazu beigetragen hat, meine jugendliche Verehrung für Kierkegaard zu modifizieren, so glaube ich, wird es bei dem Urteil über ihn und seinen Endangriff auf die Kirche Einfluß erhalten auf einen jeden gesunden Menschen; auf jeden Fall hat man nicht das Recht, ein abschließendes Urteil über Kierkegaard abzugeben, ohne alles dies zu kennen. Deshalb wollen wir einige dieser zahlreichen Aussprüche betrachten. Es ist das Weib, das die Lebenslust verkörpert und den Mann mit zerknickter Idealität[1]) niederzieht in die Endlichkeit.

So ist auch viel Wahres an dem, was „der Verführer" (in den Stadien) darüber sagt, daß das Weib Lockspeise sei. Und was wunderbar erscheinen könnte, das ist doch gerade folgendes: eben was den Verführer so dämonisch macht, und weshalb auch kein Dichter eine solche Gestalt so leicht ausstatten könnte, das ist, daß er durch sein Wissen über die ganze Anschauung der christlichen Askese vom Weibe verfügt *[nämlich, daß es den Mann niederzieht in die Weitläufigkeiten der Endlichkeit, wie er sagt]*[2]) – nur daß er auf seine Weise praktiziert. Das Wissen hat er gemeinsam mit dem Asketen Eremita; aber äußerst verschieden schwingen sie ab von ihrem Wissen.

Es ist ganz entschieden Kierkegaards Meinung, daß die Fortpflanzung Sünde ist, ja die Grundsünde, die Gott zwar vergeben will; aber für die Zukunft will er diesen Weg versperrt haben[3]).

Dies kann wohl ungefähr angesehen werden als eine christliche Lebensbetrachtung, die ohne Zusatz von menschlichem Gewäsch, Unsinn und Diebesschlichen ist.

Ein Mensch wird in Sünde geboren, kommt durch ein Verbrechen in diese Welt, sein Dasein ist ein Verbrechen – die Fortpflanzung ist der Sündenfall.

Wenn es ein Verbrechen, eine Sünde ist, dann ist es wohl auch nicht schwierig zu raten, wohin man dann kommt durch die Geburt – man kommt in eine Strafanstalt hinein, diese Welt ist eine Strafanstalt.

Und die Strafe ist – wie immer die Art der Sünde die Art der Strafe ausmacht – ja, die Strafe ist: da zu sein. Da durch Fortpflanzung da zu sein, das ist, das Gott mißfällt, so besteht gerade darin die Strafe: sei so gut, du wirst dieses Vergnügens noch müde werden; du wirst dieses Lebens so überdrüssig, daß du deinem Gott dankst, daß du einst durch den Tod wieder heraus darfst . . .

[1]) E. P. IX 64, 46. [2]) S. 231. [3]) E. P. IX 114.

Es ist ganz deutlich, daß dies nicht Kierkegaards wahre Geistes-kinder sind; sie sind entstanden unter dem Einfluß der Ansicht, die Schopenhauer vom Geschlechtsleben hatte, und zugleich unter Einfluß der Art von Pessimismus, die Kierkegaard an anderen Stellen an Schopenhauer gerade tadelt. Wenn Kierkegaard den Satz, daß das Christentum das Geschlechtsverhältnis für Sünde ansieht, beweisen soll, dann führt er Christus selbst an, der ja das Vorbild war und unverheiratet gelebt hat; ja, es gibt eine Stelle, an der er als Beweis dafür, daß Christus jede geschlechtliche Lust als Sünde ansieht, das Wort anwendet von dem Weibe, das anzusehen ihrer zu begehren Sünde ist, indem er ganz über-sieht, daß an dieser Stelle vom Begehren des Weibes eines andern die Rede ist[1]).

Den eigentlichen Kierkegaardischen Ursprung dieses Gedankenganges ersieht man deutlich aus folgendem Bruchstück[2]):

So verhält das Menschliche sich zum Ideal. Das junge Mädchen errötet vor Begeisterung, wenn es davon hört; des Jünglings Herz klopft heftig; der unverheiratete Mann respektiert es; der verheiratete Mann wendet sich doch nicht ganz davon ab; der größte Abstand aber vom Ideal ist: Mutter, die Madam. Das eigentliche Wüten gegen das Ideal geht vom Familienleben aus, von der Löwin, oder, um es auf eine andere Weise zu sagen, die zuweilen auch wahr ist, vom Mutterschwein.

Es ist die Zusammenstellung: Juliane und der Lebensunterhalt, die durch einen solchen Ausspruch wirkt[3]). In einem Wort wie dem folgenden ist die ganze angelegentliche Verbitterung in ihrer entsetzlichen Roheit verdichtet[4]):

So wird ein Kind erzogen – im Christentum: dein Vater und deine Mutter, das sind zwei Gott wohlgefällige Personen; vor allem aber ist die „Geschichte" durch die du entstandest, diese Beschäftigung von ihnen, etwas Gott ganz sonderlich Wohlgefälliges.

Abscheuliche Lüge! Jene Beschäftigung war, christlich, ein Verbrechen, und das Schäbige an diesem Verbrechen wiederum ist, daß die Betreffenden nicht selbst darunter zu leiden brauchen, sondern, daß ein Unschuldiger, dadurch daß er entsteht, mit hineingezogen wird in dies ganze Verbrecheretablissement, das das Menschen-leben darstellt.

Doch, das versteht sich, das Christentum muß auf jene erste Weise umgekehrt werden, wenn es etwas werden soll mit jenem Gewerbe der Lüge, dem Gewerbe der tausend vereidigten Gestütmeister. Als Gestütmeister – und der Eid tut ja nichts dazu – verstehen sie die ganze Sache ganz richtig. Soll eine Religion zu etwas werden, handelt es sich darum (und gerade darin besteht die Aufgabe, denn wird das erreicht, dann ist der Profit am größten), sie zur Volksreligion zu machen, dann muß sie in Verbindung gesetzt werden mit der Kindererzeugung, es muß ein frommes Geschäft werden, Kinder zu zeugen, kurzum, je mehr man das, zu dem der Mensch unmittelbar Lust hat (zu essen, zu trinken, sich zu belustigen, Kinder zu zeugen usw.) zu – Religion gemacht bekommen kann, je eher erreicht man es, diese Religion zur Volksreligion gemacht zu bekommen.

[1]) E. P. IX 324. [2]) E. P. IX 374. [3]) XIV 175.
[4]) E. P. IX 503.

Und Betrachtungen dieser Art sind nun keineswegs beschränkt auf die Tagebücher, sodaß man sagen könnte, sie seien weniger wohlbedachte Ausbrüche; nein, sie sind mit allen ihren Folgen in mehrere Nummern des „Augenblicks" eingeführt[1]). Da liest man, daß Kierkegaard nicht begreift, wie es jemandem hat einfallen können, das Christsein damit vereinigen zu wollen, daß man verheiratet ist und durch die Fortpflanzung des Geschlechts eine Überfülle von Wesen hervorbringt, die ungefähr dazu vorausbestimmt sind, ewig verloren zu gehen; Gott wird natürlicherweise, wenn er den Sündenfall vergibt, für die Zukunft den Weg versperren.

Wenn dies Christentum wäre, so wäre Christentum etwas so Entsetzliches, daß das Bißchen Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten als nichts zu rechnen ist gegen den Unterschied, der zwischen dem bisher geltenden Christentum ist und dem Kierkegaardischen. Buddha kann sagen: Schande über die Geburt; aber Christus hat in einem Gleichnis gesagt: „Ein Weib, wenn sie gebiert, so hat sie Traurigkeit, denn ihre Stunde ist kommen. Wenn sie aber das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an die Angst, um der Freude willen, daß ein Mensch zur Welt geboren ist"; und er hat die Vorstellung des Judentums sanktioniert, daß Gott die Menschen schuf zum ehelichen Zusammenleben, und er hat die Mütter empfangen, die froh mit ihren Kindern zu ihm kamen[2]).

Allein, nachdem dieses gesagt ist, sind noch einige, die Sache angehende, Bemerkungen zu machen, die man nicht übersehen darf. Es gibt gewiß nicht wenig Menschen, die erfahren haben, daß diese Seite ihres Gefühlslebens unrettbar mit etwas Häßlichem und Unreinem behaftet ist, das nicht abgeht durch die Vergoldung der Romantik, und das Gottes Gnade auch nicht rein gemacht hat. Auch Luther hat es nicht geleugnet, aber gesagt, daß Gott auch davon weiß und auch dafür Vergebung vorhanden ist; denn der Verheiratete hat das Recht zu wissen, daß er trotz allem Gottes Grundordnung gehorcht, der die Menschen als Mann und Weib geschaffen hat. Wenn man sich den ganzen Schmutz in's Gedächtnis ruft, der mit dem Geschlechtlichen verbunden ist, und wenn man daran denkt, daß wir noch keine zufriedenstellende Auffassung des Geschlechtsverhältnisses haben, dann versteht man doch etwas mehr von Kierkegaards Aussprüchen in dieser Sache; wenig Menschen haben solch einen wichtigen Beitrag gegeben zu einer diesbezüglichen Theorie wie gerade Kierkegaard im „Begriff der Angst".

Darnach hat Kierkegaard mit einer einzig dastehenden Energie auf etwas hingewiesen, das noch niemand mit einer vernünftigen Widerlegung hat beantworten können. Wenn man glaubt, daß die meisten

[1]) XIV 197, 254–56, 260, 265.
[2]) Joh. 16,21. Mat. 19,5–6. Mk. 10,13–16.

Menschen verloren gehen — und dies anzunehmen fühlte Kierkegaard sich ja doch durch viele Leiden verpflichtet[1]) — dann wird es doch dadurch besonders schwierig, mit Freude auf die Fortpflanzung zu sehen; es ist nur merkwürdig, daß nicht mehr Menschen, die die volle Folge ziehen im Hinblick auf die Verdammnis, erfaßt haben, welch eine große Finsternis dadurch über das Geschlechtsleben gebreitet wird. Ist es selbstredend, daß Kierkegaard so vollständig Unrecht in dieser Sache habe?

Und endlich gibt es im neuen Testament eine Stelle an der es heißt: „Ich hab ein Weib genommen und deshalb kann ich nicht kommen"; und Paulus sagt im ersten Korintherbrief etwas, das mit einer gewissen Schärfe so wiedergegeben werden kann: Man ist in der Ausübung von Gottes Willen unabhängiger von seinem Ehegenossen, wenn man keinen hat. In diesen drei Beziehungen bleibt etwas Berechtigtes in Kierkegaards Anschauung bestehen.

Liebe ist freiwilliges Opfer.

Wir haben Kierkegaards Stellung zum Märtyrertum behandelt; es ist wahr, daß das Märtyrertum die größte Ehre ist, die Gott einem Menschen erweisen kann, aber es ist nicht wahr, daß das Märtyrertum ein Erkennungszeichen für wahres Christentum ist, selbst wenn es auch gewiß normal ist, daß der wahre Christ auf Grund eben der Liebe selbst viele und schmerzliche Zusammenstöße mit der Welt erleben muß.

Darauf haben wir Kierkegaards Gedanken, die sich in der Richtung der lebensfeindlichen Askese bewegen, nachgeprüft. Indem er das polemische Verhältnis des Lebens von dem positiven trennt, hat er den Worten vom Absterben eine rein negative Bedeutung gegeben, die sie im neuen Testament nicht haben.

Und endlich haben wir seine Gedanken über die Ehe scharf kritisiert.

Aber trotz alledem bleibt ein Stachel zurück, den besonders die sozialen Gegensätze unsrer Zeit immer tiefer hineinbohren, und der auch wesentlich beigetragen hat zu der Entwicklung der asketischen Gedanken bei Kierkegaard[2]). Zeugen nicht die großen sozialen Gegensätze davon, daß besonders wenig Kraft ist in unserm Christentum? Es kann ja nicht geleugnet werden, daß es zu einem großen Teil gute Beweggründe sind, die die Wohlhabenden daran hindern, Ernst damit zu machen, daß Liebe freiwilliges Opfer ist. Der deutlichste Ausdruck des sozialen Unterschiedes ist wohl die Anzahl der Zimmer und die daraus sich folgernde Notwendigkeit, Dienstboten zu halten. Berechtigte Gründe hierfür sind, menschlich ausgedrückt, die Schicklichkeitsrücksichten Rücksichten der Behaglichkeit und die Möglichkeit zu einer gewissen Zurückgezogenheit im täglichen Leben und im gesellschaftlichen Verkehr. Darnach

[1]) S. 344 f. [2]) S. 430 vgl. S. 493.

aber bedeutet die Rücksicht auf die Erziehung und Ausbildung der Kinder besonders viel; man meint, daß man bei guten wirtschaftlichen Verhältnissen nicht das Recht habe, etwas zu sparen, wenn es sich darum handelt, ihnen so gute Voraussetzungen als möglich für das schwierige Leben zu geben. Diese Rücksichten sind, soweit ich es beurteilen kann, die wichtigsten von denen, die den gebildeten Mittelstand veranlassen, unter Bedingungen zu leben, die in den Augen der Unbemittelten sich ganz natürlich als Dasein einer Oberklasse darstellen müssen, das grell absticht gegen die Forderungen des Christentums von opferwilliger Liebe. Dieser Stachel bleibt in Kierkegaards Gedanken; und es würde vollständig gewissenlos sein, ihn zu vergessen über den berechtigten Einwänden, die wir gemacht haben. Bereits in den einleitenden Bemerkungen zu diesem Werk habe ich es deutlich hervortreten lassen, daß ich diese Seite der Sache für die allerwichtigste ansehe; hier ist der verwundbarste Punkt an der bestehenden Christenheit. Wenn ich dazu Stellung nehmen soll, dann kann ich das nur in der Form einer ganz persönlichen Auseinandersetzung. Der Leser muß mir deshalb verzeihen, daß ich gewissermaßen mein Innerstes zur Schau stelle; um einen geringeren Preis kann man nicht entscheidend über Kierkegaard schreiben wollen, der ja verlangt hat, daß man bei jeglichem Verständnis des Christentums seine eigne Existenz mitverstehen soll. Was ich darüber sagen will, will ich unter der Form eines nächtlichen Gespräches wiedergeben zwischen mir und dem Gekreuzigten, der arm wurde um unsertwillen, als er reich war, und dessen Dornenkrone jeden Augenblick seine Nachfolger daran erinnert, daß Liebe freiwilliger Opfersinn ist. Er kommt zu mir in der feierlichen Stille der wachen Nacht, nicht sichtbar; nichts Visionäres ist dabei, und doch ist im tiefsten Sinne sein Kommen Wirklichkeit.

Du hast dich also mit Sören Kierkegaard beschäftigt, und du hast verstanden und hervorgehoben, daß es beim Christentum entscheidend darauf ankommt, daß die Erkenntnis dem Existierenden die Existenz umwandelt. Nun habe ich dein Leben betrachtet, und nun frage ich dich: wo trägt dein Leben Kennzeichen einer Liebe, die im Ernst opferte? Bist du arm geworden um der vorhandenen Not willen, als du reich warest, oder doch so wohlhabend, daß du diesen meinen Geringsten vorkommen mußtest, als seiest du reich? Hat die dir innewohnende Liebe denn nicht verstanden, was ich meinte, als ich dir die Geschichte vom reichen Manne und armen Lazarus erzählte?

Doch, ich habe viel über dies Gleichnis nachgedacht; und ich habe gemeint, daß wenn man auf eine bestimmte Art und Weise die Sünde

des reichen Mannes angeben sollte, dann war es die, daß er mit diesem großen Gegensatz vor Augen lebte, und ihn in der Ordnung fand. Wenn ich aber zu dir rede, dann begreife ich sehr gut, daß ich mich selbst verurteilt habe, indem ich es so ausspreche; denn mein Leben zeugt ja davon, daß auch ich es in der Ordnung gefunden habe; auf jeden Fall hat es mich nicht dazu vermocht, eine Brücke zu schlagen über den Abgrund, indem ich selbst lebte wie die Ärmsten.

Ich weiß, daß deine Gedanken von solchem bewegt wurden; weshalb aber bist du durch meine innerliche Liebe nie dazu getrieben worden, Ernst damit zu machen, zu einer Zeit, da du sehen mußtest, daß nichts meinem Reiche solche Hindernisse in den Weg legte als dies?

Ja, ich habe darüber nachgedacht, oft; aber da war etwas, das mich immer wieder gehindert hat.

Ist es etwas Anderes gewesen als deine egoistische Empfindlichkeit?

Du hast Recht, mich zu verurteilen; aber da war auch etwas Anderes, etwas, das ich nun am besten verstehe, wenn ich sehe, wie meine Kinder gut arten und gute Möglichkeiten haben, mit denen sie ihr Leben beginnen können; ich habe sie schützen und bewahren können vor der Demoralisation, die dem Leben in den ärmsten Umgebungen sozusagen mit Notwendigkeit folgt. Ich will dich bitten, mein Erlöser, in Gnaden nicht zu vergessen, daß dies mitgewirkt hat, wenn mein Leben, um mit Kierkegaard zu sprechen, ebenso eigennützig war wie das aller andern.

Gut, nun will ich, was du gesagt hast, in mir bewahren, und es versiegeln; und in der Ewigkeit hole ich es hervor und prüfe es noch einmal im Beisein dieser meiner Geringsten, von denen auch du mir manche geweiht hast durch die heilige Taufe, und die in Umgebungen gelebt haben, deren demoralisierende Wirkung du selbst hervorgehoben hast, und unter Verhältnissen, die sie veranlaßten, Ärgernis zu nehmen an mir um der christlichen Oberklassen willen. Und ich will die Sache dieser meiner Geringsten vor meinem Vater im Himmel vertreten; ich weiß, er wird verstehen, wieviel sie entschuldigt; aber ich will auch versuchen, ihnen selber zu erklären, was du gesagt hast, damit ich sie vermöchte, dich mit milden Augen anzusehen und dich zu verstehen; ich will gerne Frieden stiften, sodaß ihr beide verbunden werden könnt in innerlicher Liebe; aber ich will dir raten, die Ewigkeit damit anzufangen, daß du sie um Vergebung bittest.

Die Kirche.

Während Kierkegaard in seinem früheren Leben ängstlich bemüht gewesen war, nichts zu sagen, das den Menschen Lust oder Anregung geben konnte, Veränderungen im Äußeren vorzunehmen, so ist es für die beiden letzten Jahre eigentümlich, daß zuerst in den Tagebüchern und später im „Augenblick" mit großer Heftigkeit Angriffe auf die äußeren Kircheninstitutionen zu tage treten.

Zum Teil steht dies in Verbindung mit seiner Anschauung von dem Christentum der Kinder und der Jugend. Mit ungeheurer Vorsicht hat er in „Einübung im Christentum" die Einladung an die Jugend abgefaßt[1]).

Wohl fühlt ihr vielleicht noch nicht den Drang nach Ruhe, versteht nicht recht, was das sagen will; aber folgt doch der Einladung, damit der Einladende euch erretten möchte vor dem, aus dem errettet zu werden so schwer und gefahrvoll ist; damit ihr gerettet verbleiben möchtet bei ihm, der der Heiland aller ist, auch der der Unschuld. Denn wenn es auch möglich wäre, sie irgendwo ganz rein zu finden, die Unschuld: weshalb sollte nicht auch sie eines Heilands bedürfen, der sie von dem Bösen errettet bewahren könnte?

Hier wirken sicher Erinnerungen an seine Kindheitserziehung mit; diese Erinnerungen haben allerdings seine Anschauung des Christentums nicht verändern können, aber sie haben zu der Auffassung geführt, daß man Kindern und Jugendlichen eigentlich kein Christentum verkündigen kann. Für's erste beeinflußt dies seine Anschauung über die Kindertaufe. Seine Auffassung, daß das Christentum der Kinder kein Christentum ist, hat er entwickelt am Schluß der „Nachschrift[2])", wo die Kindheitserinnerungen deutlich hervortreten[3]).

Eine streng christliche Erziehung in den entscheidenden Bestimmungen des Christentums ist ein sehr gewagtes Unternehmen; denn das Christentum schafft Männer, deren Stärke in ihrer Schwäche liegt, in seiner ganzen ernsthaften Form aber, wenn man das Kind hineinzwängt, schafft es im allgemeinen höchst unglückliche Jünglinge. Die seltene Ausnahme ist ein Glückstreffer.

In diesem Zusammenhang kritisiert er auch die allgemeine Anwendung der Erzählung von Christi Segnung der Kinder[4]), und setzt an deren Stelle die Frage des alten Nikodemus nach dem Neugeborenwerden, wenn man alt ist; aber die Kindertaufe greift er nicht an, er verteidigt sie im Gegenteil als natürlich für die Eltern und als eine Vorwegnahme der christlichen Gabe; dagegen hat er bereits früh Abstand genommen von Martensens halbmagischer Tauftheorie[5]) und seiner Versäumnis der Rechtfertigung, weshalb man alle der Kindtaufe teilhaftig werden lassen sollte, da man doch nach Martensens eignen Worten vorsichtig damit sein soll, sie Unwürdigen mitzuteilen[6]).

[1]) XII 13. [2]) VII 511 f. [3]) VII 513 f. [4]) VII 516 f.
[5]) V A 11, IV B 24. [6]) X[1] A 612, 620.

In seinem Verhältnis zur Taufe ist nun in den letzten beiden Jahren eine Veränderung vor sich gegangen. Kierkegaard bemerkt, daß, wenn man das Eingebildete an der Kindertaufe[1]) wegnimmt, man gleich auf das Problem stößt, wie man es verantworten kann, Vater und Mutter von Kindern zu sein, die wahrscheinlich nicht selig werden. Wir bemerken also, daß die Schwierigkeiten der Ehe auch hier hereinspielen. Der bestimmte Bruch mit der kirchlichen Sakramentsauffassung lautet wie folgt[2]):

Es ist eigentlich mit Hilfe der Stellung, die man ihnen gegeben hat, und dem Gebrauch, den man von den Sakramenten macht, daß man das Christentum in's Judentum[3]) zurückgeführt hat — und es ist durchaus wahr, das wahrste Wort, das von der Christenheit gesagt worden ist, was Pascal sagt, daß es eine Vereinigung von Menschen ist, die mit Hilfe einiger Sakramente sich freimachen von der Pflicht, Gott zu lieben.

Durch die Taufe ist man — objektiv — Gottes Volk, und obendrein durch die Kindertaufe — — ebenso wie man durch die Beschneidung Gottes Volk ist.

Und mit Hilfe dieses Objektiven ist dann auf die einfachste und preiswerteste Art der Welt das Ganze mit der Ewigkeit ein für alle Mal abgemacht — und nun haben wir unser ganzes Leben vor uns, um uns zu freuen, und uns zu erheitern und zu vergnügen, und dies Leben zu genießen — und dann noch eine Ewigkeit hinterher, so daß das Vergnügen bis in's Unendliche fortgehen kann.

Das Jüdische liegt offenbar sowohl in dem Übergewicht des Objektiven, als auch in dem Weltlichen und der Fürsorge für Kinderzeugung und Familie. Die Gedanken sind noch weiter ausgearbeitet, und im „Augenblick" ist auch die Taufe inmitten der kirchlichen Institutionen, über die der Spott sich ergießt[4]). Auch die christliche Kindererziehung wird in den Tagebüchern für eine Gewissenlosigkeit erklärt[5]).

Die Wirkung seiner Gedanken über die Menge als die Unwahrheit tritt grell hervor durch den Umstand, daß er die Möglichkeit des Christentums auf ganz wenige Menschen beschränkt; die Mehrzahl wird nie etwas andres begreifen können, als daß das Christentum Grausamkeit ist. Deshalb begann die Entstellung des Christentums bereits am Pfingsttag, als 3000 Menschen sich taufen ließen[6]). Das Betragen des Apostels ist eine leicht verständliche Begeisterung über das Numerische; aber es muß rein heraus gesagt werden, daß es ein Mißverständnis des Christentums war, dessen der „Apostel" sich schuldig gemacht hat[7]).

Die Folge ist eine vollständige Auflösung des Kirchenbegriffes; die Kirche ist ein Abstraktum, das den Stoß auffängt im Verhältnis zwischen dem Einzelnen und Gott als dem Absoluten[8]). Und die Kirche ist die Verweltlichung des Christentums; die menschliche Herrschsucht hat

[1]) E. P. IX 194 f. [2]) E. P. IX 199. [3]) Vgl. E. P. IX 44, 57, 71.
[4]) XI² A 81, XIV 245. [5]) E. P. IX 324, 328 ff., XIV 257.
[6]) E. P. IX 73. [7]) E. P. IX 522; XIV 193, 254, 351 Anm.
[8]) E. P. IX 353.

sich des Ewigen bemächtigt und es zu einem Mittel der Herrschaft über die Welt gemacht. Der imponierendste welthistorische Versuch in der Richtung ist das Papsttum[1]); die protestantischen Staatskirchen sind unbedeutendere Versuche in derselben Richtung. Ausgehend von solchen Gedanken wird Kierkegaard dazu getrieben, nun schließlich das Verhältnis zwischen Staat und Kirche anzugreifen, das diese Staatskirchen in sich schließen[2]). An einem solchen Angriff hätte er sich im Jahre 1851 unter keinen Umständen beteiligen wollen[3]). Die Betrachtungen, die hier die entscheidenden werden, sind, daß kein Mensch, und ebensowenig eine Gesellschaftsklasse das Recht hat, sich zwischen Christi Leiden und Tod und einen andren Menschen einzudrängen, und sich pekuniär dazwischen zu legen. Wenn ein Mann das Verlangen in sich fühlt, dieses von Jesu Leiden und Tod zu hören, dann hat der Staat kein Recht, es so einzurichten, daß er 10 Taler dafür bezahlen muß; und auf der andern Seite hat er kein Recht, jemanden dazu zu zwingen, von Jesu Leiden und Tod zu hören, obwohl er das Verlangen nicht fühlt. Das verweltlichte Christentum ist auch das einzige, das zu stützen der Staat Interesse haben kann; für das wahre entsagende Christentum würde der Staat sich sicher bedanken. Und doch ist gerade diese Vereinigung von Staat und Kirche eine „Vereinigung zu gegenseitigem Verderben"[4]).

Das Endliche, die endlichen Zwecke, das Leben für die endlichen Zwecke bewirkt leicht eine zu hastige Drehung, entweder im Eifer, für die, die das Glück mit sich haben, oder in der Verzweiflung, für die Unglücklichen. Beständig sollte dann die Ewigkeit als entgegenwirkend angebracht werden.

Indem aber das Christentum in Übereinstimmigkeit mit allen endlichen Zwecken bedient wurde (was besonders gut im Protestantismus erreicht ist, besonders in Dänemark), verging das Christentum eigentlich, verging die Ewigkeit; das, was das Ewige vorstellen sollte, wurde ganz wie alles andere Endliche ein Leben für endliche Zwecke. Die Folge hiervon wurde, daß die Drehungen der endlichen Zwecke zu stark wurden, welches die Bedeutung der Katastrophe von 1848 ist, und daraus erklärlich, daß die Ewigkeit vergangen war, da ihr Dienst endlich gemacht worden war.

Der christliche Staat bildet sich ja freilich ein, daß er das Christentum mit dabei hat; aber das ist ein Mißverständnis. Laß mich durch ein Bild reden. Stelle dir eine Maschine vor, so eingerichtet, daß zwei Räder vorhanden sind, deren Bestimmung und ursprüngliche Anlage ist, daß das eine Rad dem andern entgegengesetzt sich drehen soll, und durch seine Drehungen entgegenwirkend eingreifen in die Drehungen des andren – wenn nun jemand behaupten wollte, er hätte solch eine Maschine, nachweisend, daß sie ja beide Räder hätte, aber wohl zu merken, sie drehen sich nicht einander entgegengesetzt, sondern in der gleichen Richtung: dann ist das ja eine Unwahrheit; es ist nicht dieselbe Maschine.

Das gerade für den Staat Erlösende ist die Ungleichartigkeit des Christentums als „Resignation". Aber dann muß das Christentum auch wirklich in Ungleichartigkeit bedient werden.

---

[1]) E. P. IX 475, vgl. 121. XI² A 410.
[2]) E. P. IX 20, 136, 279, 404, 471, 494, XI² A 344, XIV 109, 119ff., 153ff.
[3]) XIII 436ff.; S. 450. [4]) E. P. IX 471.

Diese Betrachtungen sind es in den Tagebüchern, auf denen der „Augenblick" in mehreren Nummern weiterbaut, wenn er Trennung von Staat und Kirche verlangt. Es steht mit diesen Gedanken in Verbindung, daß Kierkegaard, der bisher in der Auffassung des Staates stark konservativ gewesen war, nun sagt[1]), daß der Staat den menschlichen Egoismus verkörpert in seinen größeren Proportionen und Dimensionen; so wenig also hat Plato Recht damit, daß man, um aufmerksam auf die Tugenden zu werden, sie im Staat studieren muß. So weit hatte Kierkegaard trotz allem bisher nicht von Hegels Staatsbetrachtung entfernt gestanden.

Der Stachel gegen Mynster spitzt sich zu.

Unter allen diesen Erwägungen im Laufe des Jahres 1854 wuchs der Gegensatz zwischen Kierkegaard und der bestehenden Christenheit, die nun nicht nur die dänische Kirche war, sondern eigentlich die gesamte christliche Entwicklung seit Jesu Tod; es sei Sinnenbetrug von Anfang bis Ende. Und Mynster sei der, der es durch sein imponierendes Erscheinen geschirmt und den Sinnenbetrug aufrecht erhalten hätte. Es sei Kierkegaards Unglück, daß er die tiefe Ehrfurcht vor ihm gehabt habe, die Ehrfurcht, die Mynster mißbraucht hatte. In Wirklichkeit sei Mynster das große Hindernis gewesen für eine tiefgehende Reue und Bekehrung. In Form eines Gleichnisses schildert Kierkegaard später dieses verzweifelte Verhältnis zwischen seiner Berufung und Mynster. Da ist ein tüchtiger, junger Offizier[2]), der versteht, wie die Schlacht gewonnen werden muß; er weiß, daß seine Kanonen gerade in diese Richtung gerichtet werden müssen; aber im entscheidenden Augenblick sieht er, und sieht es mit Entsetzen, daß dort, wohin seine Kanonen gerichtet werden müßten, daß dort sein eigner General hält, der alte Feldmarschall Friedland mit seinem Stabe; sein eigner General ist es, der ihn daran hindert, die Kanonen zu brauchen!

Daß es Mynsters Andenken war, über das es hergehen würde, hat Kierkegaard vom Beginn des Jahres 1854 durchschaut; polemische Betrachtungen über das mynstersche Christentum sind häufiger in den Tagebüchern anzutreffen[3]). Und bereits Ostern 1854 stellte Kierkegaard einen Versuch darüber an, wie ein Angriff auf Mynster, auf die Vielen wirken würde, die geistig mit Mynster verbunden gewesen waren[4]). Wir müssen hier in der Darstellung etwas zurückgreifen.

Sören Kierkegaard hatte eine Schwester, Petrea, die sich verheiratete mit dem Bankassistenten Henrik Ferdinand Lund, der sich nach ihrem Tode wiederverheiratete mit Anna Cathrine Lund. Das jüngste

[1]) E. P. IX 277. [2]) E. P. IX 498. [3]) E. P. IX 1, 38, 256, 364ff., 416ff. [4]) Troels Lund: Et. Liv, S. 233f., vgl. hier S. 7 Anm.

Kind aus dieser zweiten Ehe war der spätere Professor Troels Lund. Kierkegaard hatte nicht geringen Respekt vor der gesunden Urteilskraft der Anna Cathrine Lund und ihrem persönlichen Mut; sie war tief empört gewesen darüber, daß er seine Verlobung mit Regine aufhob; im Gegensatz aber zu dem gebildeten Kopenhagen verzieh sie ihm nicht, als Kopenhagen dies Versehen in Vergessenheit geraten ließ, und nur daran dachte, daß Kierkegaard der begabte Verfasser von „Entweder – Oder" war. Daß sie fortfuhr, ihm gegenüber kühl zu sein, das gewann ihr Kierkegaards Herz. Ihr Mann war derjenige, der Kierkegaards Vermögen auf die merkwürdige Art verwaltete, daß es nach und nach verzehrt wurde, weil Kierkegaard keine Zinsen nehmen wollte[1]). Der kleine Troels nährte eine große Bewunderung für Onkel Sören; und doch schämte er sich seiner Bekanntschaft, als zwei Straßenjungen ihm in's Gesicht lachten[2]). Troels war damals vierzehn Jahre und folgte mit lebendigem Interesse den Begebenheiten mit Onkel Sören; doch verstand er erst hinterher, als der Kirchenkampf ausgebrochen war, die Bedeutung der Begebenheiten, die sich Ostern 1854 in seinem Elternhause abspielten.

Bei ihm zu Hause nährte man eine große Bewunderung für Mynster. Beide Eltern hatten oft, ebenso wie Sören Kierkegaard, Mynsters Predigten gelauscht; er war ihr geistiger Führer, zu dem sie aufsahen. Nun, in der Osterzeit nach Mynsters Tode, kam Kierkegaard jeden Tag zum Frühstück zu ihnen in's Haus, und jeden Tag redete er unaufhörlich und scharf herausfordernd gegen Mynster, der am Sonntag in stillen Stunden deklamierte, und weltlich klug sich gedeckt habe am Montag. Dies konnten Troels Lunds Eltern nicht ertragen; sie verteidigten Mynster, oder sie versuchten das peinliche Thema zu vermeiden; aber alles vergebens; es endete damit, daß die Hausfrau, die die selbständigste von ihnen war, sich vom Tisch erhob und das Zimmer verließ. „Du weißt, daß der Mann, von dem du so übel redest, ein Mann ist, für den wir Hochachtung und innerliche Dankbarkeit nähren. Ich kann mich nicht darein finden, ihn fortwährend verspotten zu hören. Wenn du nicht damit aufhören willst, kann ich mich dem nur dadurch entziehen, daß ich das Zimmer verlasse."

Nun hatte Sören Kierkegaard Gewißheit darüber, wie die besten und rechtschaffensten Menschen seinen Angriff, wenn er käme, auffassen würden; er begriff, daß das, über das man sich empören würde, namentlich sein würde, daß er das Andenken eines toten Mannes, zu dem seine gesamten Zeitgenossen aufgeblickt hatten, mit Schmutz bewarf. Er wollte aber eine so tiefgehende Empörung veranlassen, daß es zu einer Entscheidung kommen sollte; und deshalb verschärfte er den An-

[1]) S. 420f. [2]) S. 358.

griff, ehe er am 18ten Dezember ihn aussandte; er sollte tötlich verletzen. War Mynster kein Wahrheitszeuge gewesen, so wollte Kierkegaard einer sein, er wußte nun wie; denn die Zeit bedurfte eines Wahrheitszeugen.

Aber es vergeht lange Zeit, auch lange Zeit nach der Ernennung Martensens zum Bischof; natürlich ist diese Wartezeit eine beinahe unerträgliche Qual gewesen; aber er hielt sie aus; und er benützte die Zeit, um in Tagebüchern und Entwürfen viel Stoff bereit zu legen, der bei dem Kampf gebraucht werden sollte. Und ehe er den Angriff aussendet, verändert er ihn, indem er erstens die festliche Lobrede auf Mynsters menschliche Größe ausläßt, „aber Wahrheitszeuge war er nicht", und zweitens indem er eine Nachschrift hinzufügt, die ihm die Verachtung des gebildeten Kopenhagens sichert; dieser Schluß war es, der bewirkte, daß man sich nicht im Zweifel darüber war, daß das hier Geschehene etwas einzigdastehend Schändliches war. Die Nachschrift lautet wie folgt[1]):

Einspruch aber muß dagegen erhoben werden, daß Bischof Mynster ein Wahrheitszeuge gewesen sein sollte.

Annäherungsweise kann von Bischof Mynster gesagt werden, daß er ein ganzes Geschlecht getragen habe, deshalb ist es eine ans Unmögliche grenzende Schwierigkeit, Klarheit in unsere verwirrten religiösen Begriffe zu bringen, solange nicht eine wahrere Beleuchtung auf die Wahrheit von Bischof Mynsters Christentumsverkündigung fällt, die man im Grunde auch nur schuldig ist; denn Bischof Mynster, gerade Bischof Mynster war, wenn man so will, das Unglück meines Lebens, doch nicht die Tatsache, daß er nicht ein Wahrheitszeuge war (die Sache wäre nicht so gefährlich gewesen), sondern daß er neben allen Vorteilen, die er im weitgehendsten Maße daraus zog, das Christentum zu verkünden, durch Deklamationen in den stillen Stunden des Sonntags und ein weltlich kluges Sich-Decken am Montag, auch den Genuß für sich in Anspruch nahm, den Anschein zu erwecken, ein Mensch von Charakter zu sein, ein Mann mit Grundsätzen, ein Mann, der fest steht, wenn alles schwankt, ein Mann, der nicht versagt, wenn alle versagen usw., während die Wahrheit die war, daß er in einem hohen Grade weltlich klug war, aber schwach, genußsüchtig und nur groß als Deklamator — und als Unglück meines Lebens; wenn man so will (welches doch in einem sehr viel höheren Sinne durch die Liebe der Weltlenkung mir zum Guten gedieh, mein Glück wurde): mein Unglück war, daß ich, von meinem verstorbenen Vater durch „Mynsters Predigten" erzogen, auch aus Pietät für den verstorbenen Vater, diesen falschen Wechsel honorierte, anstatt ihn zu protestieren.

Er ist nun tot — Gott sei gelobt, daß es hingehalten werden konnte, solange er lebte! Es wurde erreicht, worüber ich zum Schluß beinahe verzweifeln wollte, aber es wurde doch erreicht, was mein Gedanke war, mein Wunsch, was ich mich erinnere, vor vielen Jahren einmal dem alten Grundtvig gesagt zu haben: Bischof Mynster soll erst sein Leben beschließen, mit allen Ehren und Musik bestattet werden — es wurde erreicht, er wurde ja, wenn ich so sagen darf, mit allen Ehren und Musik bestattet. Zu seinem Denkmal ist wohl nun auch ungefähr das eingekommen, das einkommen konnte.

[1]) XIV 9.

So kann es denn nicht länger verschwiegen werden, der Einspruch muß kommen, nur desto ernsthafter, weil er so lange auf sich warten ließ, der Einspruch dagegen, von der Kanzel, vor Gott also, Bischof Mynster als Wahrheitszeugen hinzustellen; denn es ist unwahr, aber so verkündet wird es eine himmelschreiende Unwahrheit. Im Dezember 1854.

Der Pfeil war also gespitzt und zubereitet mit dem Gift des Ärgernisses; es war nicht die Meinung, daß es bei dem Angriff auf Martensen bleiben sollte; aber erst sollte diese Sache durchgekämpft werden; das Wort „Wahrheitszeuge" sollte zum Bohren angewandt werden; und dann sollte Dynamit unter die gesamte dänische Kirche gelegt werden, und unter die gesamte bestehende Christenheit; das alles sollte in die Luft gesprengt werden, damit nachher der Grund gelegt werden konnte zu einem ganz neuen Gebäude. Oder richtiger: im Hinblick auf die Zukunft schwingt die Grundstimmung Kierkegaards, ebenso wie man bei Jesus Christus das Wort finden kann, daß Gottes Reich ist wie ein Sauerteig, aber auch das wehmütige: Wenn aber der Menschensohn kommen wird, ob er dann Glauben finden wird auf Erden? In den lichten Augenblicken schwebt es Kierkegaard als sein Lebenswerk vor, den Grund für die neue Kirche zu bereiten, wo es Geist und Wahrheit gibt in dem Sinne von „Umbildung von Grund auf und Opferwilligkeit"; häufiger aber wird sein Blick verdüstert, wenn er in die Zukunft blickt und sieht, daß sein Opfer umsonst sein wird; nach ihm werden diese elenden Dozenten kommen und ihn interessant machen; und dann ist es vorbei mit dem existenziellen heiligen Ernst. Dies Leiden, die Aussicht auf das Ergebnislose, hat keiner, kein Märtyrer ertragen; deshalb ist Kierkegaards Leiden so unsagbar schwer; aber es ist nun einmal sein Leiden, das er ertragen muß in Gehorsam gegen Gott, der eitel Liebe ist[1]).

Die Verschiedenheit der Zeiten.

Bevor wir dazu übergehen, den Schlußangriff selbst zu schildern, gibt es noch eine Frage, in der wir Klarheit suchen müssen. Haben die Zeiten sich nicht so verändert, daß die Dinge, deretwegen Kierkegaard die Kirche besonders angriff, nicht mehr statthaben?

In der Beziehung wird nicht wenig gesagt werden können. Der damals geltende Gedankengang, daß wir alle Christen sind, der ist eigentlich verschwunden; mehr oder weniger haben wir uns alle die Anschauungsweise der „innern Mission"[2]) angeeignet, daß wir leben in einer Welt, die im Geist und in der Wahrheit nicht christlich ist. Und das muß gewiß auch eingeräumt werden, daß das Christentum unsrer Zeit unruhiger ist und mehr von der Pflicht der Mission versteht als das Kierkegaards, und mehr davon verstanden hat, daß der Menschensohn gekommen ist um das Verlorene zu suchen und zu erlösen. Dennoch

[1]) E. P. IX 159. [2]) So heißt die dänische Gemeinschaftsbewegung.

glaube ich, daß wir die Sache nicht so ansehen dürfen, nicht sagen dürfen, daß es mit Recht über seine Zeit und ihre Geistlichkeit herging; denn wir haben gewiß, bei genauerer Betrachtung, vor Mynster und Martensen nichts voraus. Vielleicht würde Kierkegaard etwas von der Stimmung gutgeheißen haben, die vor zwei Menschenaltern die innermissionarische Erweckung kennzeichnete als ein Christentum, das der Wahrheit näher war als das meiste Andere, das sich für Christentum ausgab, und doch, selbst wenn er sagen konnte, daß mehr Wahrheit in der Sektiererbewegung war als in der Staatskirche[1]), so war er doch immer sehr auf der Hut den Bewegungen gegenüber, die sich selber für Christen in einem besonderen Sinne ansahen[2]):

Unter uns sind einige, die im strengsten Sinne Anspruch darauf erheben Christen zu sein, es im Gegensatz zu uns andren zu sein: ihnen habe ich mich nicht anschließen können. Einesteils glaube ich, daß ihr Leben nicht dem Maßstab genügt, den sie einen selbst veranlassen oder nötigen, anzulegen, durch das starke Hervorheben, daß sie Christen seien — doch das ist mir das weniger Wichtige; andernteils bin ich zu wenig Christ, um zu wagen, mich jemandem anzuschließen, der einen solchen Anspruch erhebt.

Ich fühle mich vollkommen davon überzeugt, daß er zu denen, die in unsrer Zeit Christen in einem besonderen Sinne sein wollen, genau dasselbe gesagt haben würde, nur weit schärfer; er würde seinen Maßstab, das „Absterben", angelegt haben an solche Christen, und wenn sie sich darauf beriefen, daß auch sie von Entsagung sprächen, dann würde er gewiß eine besonders beißende Novelle gedichtet haben von Menschen, die der Welt entsagten, ausgenommen, wo es sich darum handelte, Geld zu verdienen.

Und dies würde er ja auf jeden Fall von den Geistlichen gesagt haben; diese Vermischung der endlichen Zwecke mit dem Unendlichen, die stattfindet, wenn der Geistliche sich Gehalt zahlen läßt, nicht von den wahren Christen, sondern vom Staat als Mittelsperson, die ist, das steht ein für alle Mal bei ihm fest, der größte Schandfleck an dem, das sich eine christliche Kirche nennen will. Seine herausfordernden Worte über die Lebensunterhaltmänner und über die „Versicherungen, daß, falls ...." sollen uns daran hindern, auf eine neue Art und Weise teilzunehmen an einem „hätten wir zur Zeit unsrer Väter gelebt, dann hätten wir dieses Urteil nicht verdient." Der Kierkegaard, der den Endangriff unternahm, der ließ nicht mit sich feilschen; unter keinen Umständen wollte er „Recht bis zu einem gewissen Grade" haben. Und eines seiner größten Leiden gerade war die Aussicht, daß auch seine Wirksamkeit in der Zukunft, „bis zu einem gewissen Grad", für berechtigt erklärt werden würde, wenn die elenden Dozenten sich seiner bemächtigten.

[1]) E. P. IX 563. [2]) XII 311, S. 455f.

Aber auch hierin liegt eine unverlierbare Wahrheit. Wenn das Gericht vom Hause Gottes aus seinen Anfang nehmen soll, dann soll verstanden werden, daß es ausgeht von der unbeugsamen Heiligkeit, und daß es etwas Anderes bedeutet, als daß man bei einer freundschaftlichen Verhandlung seine Energie in etwas mindern könnte.

Für mich besteht kein Zweifel darüber, daß die Richtung, die Kierkegaard am besten verstanden hat, die ist, die trotz aller Unterschiede Angst davor hat, davon zu sprechen: Christ zu sein, als etwas, das in Ordnung ist[1]).

Nur wenn ein Mensch unerschütterlich festhält, daß der Ernst ist: daß er Christ wird, daß dies eine Aufgabe für sein ganzes Leben ist, daß sein ganzes Wirken im Verhältnis zu dem Christ-Werden der Andern nur zusammengehörig ist mit seinem eignen Christ-Werden: nur dann kann ein Mensch sich zu dem Unbedingten verhalten. Sobald es sich ihm so darstellt: ich bin nun ein Christ, und meine Aufgabe ist es, andere zu Christen zu machen, dann ist das Christentum verloren.

III. Der Kirchenkampf.

Martensen.

Am 18. Dezember 1854 hat Kierkegaard in dem Tageblatt „Fädrelandet" seinen Angriff auf Bischof Martensen erscheinen lassen. In dem ersten Abschnitt des Streites beharrt Kierkegaard unerschütterlich darauf, daß es sich darum dreht, inwiefern Bischof Martensen Recht habe, von der Kanzel Mynster einen Wahrheitszeugen zu nennen, einen von den echten, oder nicht. Die Frage soll erst erörtert und beantwortet werden, nur dann hat der Streit seinen rechten Hintergrund. Die Antwort Martensens erscheint in der „Berlingske Tidende" am 28. Dezember. Der Aufsatz Kierkegaards hatte ganz Kopenhagen in eine ungeheure Bewegung versetzt. Einzelne von den Gegnern der Kirche gaben ihm Recht, viele innerhalb der Kirche sahen mit Furcht und Zittern dem vulkanischen Ausbruch zu, die allermeisten aber waren davon überzeugt, daß das Auftreten Kierkegaards dem Gedenken des Mannes gegenüber, zu dem man aufgesehen hatte, und den man verehrt hatte, eine Gemeinheit sei. In den Zeitungsartikeln, die anläßlich dessen erschienen, kam diese ungeheure Erbitterung über den Anstoß, den er erregt hatte, so deutlich zum Vorschein, daß man auch dadurch den Eindruck erhält, welche Bedeutung doch Mynster für seine ganze Zeit gehabt hat. Demselben

[1]) E. P. IX 526.

Gedankengang entspringt die Antwort Martensens, sie ist von einer Indignation getragen, die ihn ganz verständnislos dafür macht, was Kierkegaard bewegt hat, diesen Standpunkt einzunehmen. Und was man ihm, meiner Ansicht nach, am meisten vorwerfen kann, ist grade dieser Mangel an Verständnis und sein Unvorbereitetsein dem Angriff gegenüber, was ja beweist, daß er diese ganze Schriftstellerei, mit der er gleichzeitig war, unbeachtet gelassen hatte, obschon sie immer steigernd gezeigt hatte, daß ein Unwetter aufzog. Martensen scheint gar nichts gesehen oder bemerkt zu haben[1]). Keine der Schriften Kierkegaards über den „Wahrheitszeugen", weder die Abhandlung von dem kommenden Märtyrerpropheten noch „Einübung im Christentum" hatte ihn etwas ahnen lassen. Deshalb kommt nichts Fruchtbares aus dem Zusammenstoß heraus.

Martensen[2]) macht erst darauf aufmerksam, daß es dem dänischen Sprachgebrauch zuwider ist, „Wahrheitszeuge" und Märtyrer gleichbedeutend sein zu lassen, demnächst weist er darauf hin, daß den Zeiten der Märtyrer und den normalen Kirchenzeiten etwas gemeinsam ist, nämlich der Glaube an die heilige allgemeine Kirche, ein Stück des christlichen Glaubens, das Kierkegaard zu seinem eignen Verderben über Bord geworfen habe. Im zweiten Teil des Aufsatzes wendet er sich an Kierkegaard mit glühender Entrüstung. Seine ehrenrührigen Beschuldigungen gegen Mynster zeigen, daß er bisher in seiner Ehrerbietung demselben gegenüber eine heuchlerische Maske angelegt habe. Kierkegaard benutzt seine Geistesgaben, die übrigens nicht so groß sind, wie er sich „zum Unheil seines Lebens" einbildet, zu einem Raffinement der Eitelkeit und andrer feinen Genüsse. Freilich wird Kierkegaard schon eine Moral der Genialität erfinden, um sein unritterliches Benehmen sich selbst gegenüber zu verteidigen.

So viel ist sicher, daß Dr. Kierkegaard, der einmal eine Rede geschrieben hat von „der Tat der Liebe, eines Verstorbenen zu gedenken", jedenfalls durch diese letzte Rede über einen Verstorbenen sich selbst auf eine Weise in Erinnerung gebracht hat, die ihn für eine Zeitlang gegen die Gefahr schützen wird, zu deren Abwehr er vor keinem Opfer zurückscheut, die Gefahr: vergessen zu werden.

Wenn diese Auffassung von Kierkegaard wahr wäre, dann müßte man annehmen, daß er grundsätzlich alle seine Motive verfälscht hätte und in den Tagebüchern eine ganz andere Erklärung der Haupttatsachen seines Lebens als die wirkliche arrangiert hätte. Ich habe seiner Zeit geltend gemacht, daß diese Auffassung eine Möglichkeit sei, daß ich aber nicht daran glaube[3]). Und ich hoffe, daß all das Vorhergehende den Leser

[1]) Immerhin mag sich hinter der Unwissenheit Wichtigtuerei verbergen, und das Wort Wahrheitszeuge mag in bewußter Opposition gegen den Martensen unsympathischen Kierkegaard benutzt worden sein. (Neue Anm. vom Verf.)

[2]) XIV, 11—14. S. 357. [3]) S. 357.

bewegt hat, meinen Glauben zu teilen. Jedenfalls haben wir es nicht mit einem eiteln Menschen, der Aufsehen erregen will, zu tun. Es liegt dahinter ein tiefes, intensives Leiden, und Martensen hätte genügend Voraussetzungen gehabt, das zu entdecken; es waren doch etliche in Kopenhagen, die so viel von der Sache verstanden. Hätte Martensen, wozu er Ursache genug hatte, Kierkegaard als einen ebenbürtigen Gegner betrachtet, dann wäre vieles gewiß anders verlaufen. Für die Entwicklung Kierkegaards war das Schicksalschwerste vielleicht, daß Niemand die Sache, der zu dienen er sich berufen fühlte, mit Ernst behandelte. In seiner Ethik hat Martensen viele Jahre später eine eingehende Kritik von Kierkegaards Auffassung des Christentums gegeben, und, namentlich durch die Besprechung von „Zwei Zeitalter" und den „Gesichtspunkt" ist es ihm klar geworden, daß die Auffassung Kierkegaards auf einer pessimistischen Weltanschauung beruht[1]). Darin hat Martensen Recht. Wir haben grade auf den Hauptunterschied zwischen dem jungen Kierkegaard und dem jungen Martensen aufmerksam gemacht, daß während die Sünde für Kierkegaard der Brennpunkt war, von dem aus alle seine Gedanken orientiert waren, waren die Gedanken Martensens von der Bedeutung Gottes für das Menschliche an und für sich orientiert[2]). Es kommt mir vor, daß man der Sache am besten auf die Spur kommt, indem man eine bestimmte Frage an Luther stellt, nämlich diese: wie kannst du in der Heilslehre von der totalen Verdorbenheit der Menschennatur überzeugt sein und gleichzeitig in deiner ethischen Grundbetrachtung behaupten, daß die natürlich gegebenen Lebensordnungen ein Ausdruck für Gottes Willen sind? Wie kann Gottes Wille in dem Zusammenwirken grundverdorbener Menschen sich ausdrücken? Luther dachte sich diese Möglichkeit, ohne daß er, so weit mir bekannt, sich selbst und andern Rechenschaft abgelegt hat, wie das möglich sei. Der Pessimismus hat Kierkegaard daran verhindert, sich diese lutherische Grundanschauung anzueignen[3]). Die pessimistische Grundbetrachtung hat ihn gezwungen, das Verhältnis zwischen Kultur und Christentum als ein Verhältnis aufzufassen, in dem die Gegensätze so stark sind, daß das harmonische Zusammenwirken, das nach der Auffassung Martensens stattfand, unmöglich ist. Die Frage, die zu Ende gedacht werden muß, ist dann diese, die ich an Luther stelle: Wie geht es zu, daß die Lehre von der radikalen Verdorbenheit der Menschennatur in der Ethik nicht eine radikale Bedeutung bekommt? So lange niemand diese Schwierigkeit durchschaut und gelöst hat, hat man kein Recht dazu, zu tun, als wäre es etwas Unbedeutendes oder etwas unbedingt Schiefes, das an dem Gegensatz zwischen Kierkegaard und Martensen Schuld war. Wenn Martensen sagen kann,

[1]) 2. Aufl. I 266. [2]) S. 80. [3]) S. 303.

daß die Gnade Kierkegaard beinahe unbekannt sei, dann ist mir das eigentlich unfaßlich. Hat er denn nicht verstanden, daß die Abendmahlsreden „Ruhepunkt" bedeuten[1])?

Wir haben durch diese Bemerkungen das eigentliche Thema dieses Werkes überschritten; das schien mir aber notwendig, wenn man ganz durchschauen sollte, daß der Streit sich nicht um Personen drehte, sondern um die ganze Entwicklung der Kirche, „besonders im Protestantismus, besonders in Dänemark".

Martensen griff nicht noch einmal ein in den Gang des Streits, so daß die zwei Männer keine Möglichkeit bekamen, die Sache des Christentums durchzusprechen; und das hätte gewiß auch nichts genützt. Kierkegaard war nicht imstande zu verhandeln. Dagegen war er augenscheinlich darüber ungehalten, daß Martensen nicht mehr auf dem Kampfplatz auftrat.

Am selben Tag, wo der Aufsatz Martensens erschien, hatte Kierkegaard schon, vordem er diesen Aufsatz gelesen hatte, selbst einen neuen Angriff auf Martensen geschrieben, „Dabei bleibt es"[2]), worin er es nagelfest macht, daß der Streit sich um den „Wahrheitszeugen" dreht[3]):

Das Wort „Wahrheitszeuge" entspricht der Tatsache, daß das Christentum mit dieser Welt ungleichartig ist; daher kommt es, daß „der Zeuge" immer an der Ungleichartigkeit mit dieser Welt zu erkennen ist, an der Entsagung, dem Leiden.

Hier tritt der Hauptgesichtspunkt Kierkegaards blendend klar hervor, so daß es zum Vorschein kommt, daß er eigentlich eine Folge von der Anschauung ist, die der springende Punkt in den „Philosophischen Brocken" ist, der Anschauung, daß eine geschichtliche Offenbarung notwendig polemisch sein muß — zu welchem Zweck sollte Gott sie sonst geben[4])? Durch dieses Polemische muß ein „Wahrheitszeuge" sich auszeichnen; Mynster kann kein Wahrheitszeuge sein, weil sein Leben mit der Welt gleichartig war; Mynster einen Wahrheitszeugen zu nennen, würde eine Ungerechtigkeit enthalten den ausgezeichneten Männern gegenüber, die jeder auf seinem Gebiet eben so viel wie Mynster geleistet hatten: Örsted, Madvig, Bang, Rosenkilde, Phister. Es scheint mir etwas sehr Gesundes in dieser Bemerkung zu sein. Eines ist das demütigende Gefühl, daß sich einstellt, wenn man Aug' in Aug' einer Handlung gegenübersteht, die dem Heroischen in seinem Gegensatz zur Welt Ausdruck gibt; ein Andres ist die Anhänglichkeit, die ein Prediger erntet, wenn er nur seinen Beruf einigermaßen gewissenhaft verwaltet; hierin liegt eigentlich eine Ungerechtigkeit gegen alle die andern, die nicht um ihres Berufs willen von dieser Glorie umwoben werden und in keinem besondern Grade durch ihre Arbeit die Liebe der Menschen gewinnen. Diese Ungerechtigkeit sollte den Pfarrer im tiefsten demütigen.

[1]) S. 425; vgl. Martensen Ethik I 383. [2]) XIV 15. [3]) XIV 17.
[4]) S. 304ff., 360.

Wenn Martensen, der die ganze Volksstimmung auf seiner Seite hatte, meinte, daß es weit aufrichtiger gewesen wäre, den Angriff auf Mynster zu richten, während er noch am Leben war und sich hätte verteidigen können, selbst wenn Kierkegaard dadurch Mynster die letzte Lebenszeit verbittert hätte, empfindet Kierkegaard es anders; denn er hatte ja Mynster persönlich seine Meinung gesagt, und er wußte, daß dieser gut verstand, daß neben seiner Ergebenheit eine sehr scharfe Kritik wohnte, die ihren Ausdruck in „Einübung im Christentum" gefunden hatte, dem Werk, das einen ungemein scharfen Angriff auf Mynster und Martensen enthielt. Mynster hätte somit, wenn er wollte, den Handschuh aufnehmen können; aber er entzog sich — zu seinem eignen Verderben[1]).

Als dann Kierkegaard die Antwort Martensens gelesen hatte, fügt er seinem Artikel eine Anmerkung hinzu, und läßt ihn zwei Tage später erscheinen; und in dieser Anmerkung fertigt er das Recht Martensens, im Namen der öffentlichen Moral aufzutreten, „ungefähr im Stil eines Raufboldes und Faustkämpfers" kurz und höhnisch ab. Und schließt die Anmerkung, indem er rekapituliert: Gegen das Urteil über Mynster, daß er ein Wahrheitszeuge sei, einer von den echten Wahrheitszeugen, einer aus der heiligen Kette, dagegen soll protestiert werden; dabei bleibt es.

Martensen schwieg. Dann rückte Rasmus Nielsen[2]) am 10. Januar einen Artikel mit der Überschrift „Eine gute Tat" in „Fädrelandet" ein. In diesem Artikel spricht Rasmus Nielsen seine Dankbarkeit gegen Kierkegaard aus, weil er sein Leben darauf eingesetzt habe, Eines zu wollen: aufzuklären, was ein Wahrheitszeuge sei; daß das Martyrium in seinen Wert wieder eingesetzt wird, ist für die Kirche weit wichtiger, als daß man früh und spät über „die Kirche" redet; deshalb ist die Beschuldigung für Antikirchlichkeit gar nicht wahr. Von dieser Grundanschauung aus sucht Rasmus Nielsen das letzte Auftreten Kierkegaards dem Andenken Mynsters gegenüber zu erklären und erklärt so das scheinbar einander Widersprechende: seine oft zum Ausdruck kommende Ehrerbietung vor Mynster und das Gefühl, daß es seine Pflicht sei, dagegen zu protestieren, daß Mynster ein Wahrheitszeuge genannt wurde; zu diesem Zweck erörtert Rasmus Nielsen das Verhältnis zwischen Kierkegaard und Mynster in allem Wesentlichen mit der Wirklichkeit übereinstimmend. (Rasmus Nielsen war eigentlich die Ehrerbietung Kierkegaards Mynster gegenüber immer zuwider gewesen.)

---

[1]) S. 294.

[2]) Die Zeitungsartikel von beiden Seiten während des Kierkegaards-Streits sind von Rasmus Nielsen gesammelt in „Sören Kierkegaards Bladartikler 1857"; dieser Artikel S. 249f.

Ein Wort auffangend, mit dem der jetzige Bischof Martensen — wahrlich ohne in der Stimmung der Trauer an jene gährende Spannung zu denken — in seiner Rede an die Gemeinde jenen hochehrwürdigen Dahingeschiedenen bezeichnet hatte, das Wort „Wahrheitszeuge", brach Kierkegaard wie aus einem Hinterhalt hervor, allen Rücksichten trotzend, und ging bis zum Äußersten.

Rasmus Nielsen gibt zu, daß dieser Schritt, nach Schicklichkeitsrücksichten beurteilt, verworfen werden muß, aber unter dem Gesichtspunkt: eine teleologische Suspension des Ethischen, berechtigt ist; und es sei sicher, daß Kierkegaard sich mit unsagbarem Schmerz dazu entschlossen habe. Er bittet Martensen, mit ihm gemeinsam Kierkegaard dieses Zugeständnis zu machen. Ist das Persönliche erst so aufgefaßt, dann mag der sachliche Gegensatz dastehen so schroff, wie er muß.

Dieser Artikel war in der Tat eine sehr mutige Handlung. Zwar glaube ich, daß Rasmus Nielsen mit seiner Philosophie der Kirche einen schlechten Dienst erwiesen hat, aber diese Handlung muß ich bewundern, namentlich wenn ich in Betracht ziehe, wie zugespitzt das Verhältnis zwischen ihm und Kierkegaard geworden war; um so ritterlicher ist eine Anmerkung, in welcher Rasmus Nielsen mit klaren Worten sagt, daß es Kierkegaard zuwider gewesen war, daß er ihn gegen Martensen und Mynster ausspielte[1]).

Am 16. Januar wurde diesem Artikel eine öffentliche Frage an Martensen beigefügt:

Finden Sie es, im Namen der Kirche, zweckgemäß, daß meine Auffassung bis aufs weitere unangetastet stehen bleibt als ein Seitenstück zu der Ihrigen oder sehen Sie es für Recht an, daß meine Auffassung sofort als unbefugt abgewiesen werde, damit Ihr Urteil, zur Beruhigung der Kirche, als unfehlbar und unwiderruflich bekräftigt werde?

Martensen antwortete nicht; aber zwei Tage später konnte man in „Berlingske Tidende" unter der Marke X lesen:

Weil jede beliebige Antwort auf eine so unangebrachte und unberechtigte Frage unter den vorliegenden Umständen wahrscheinlich nur Öl ins Feuer gießen muß, darf man gewiß voraussetzen, daß „um des Friedens und der Zukunft willen" keine Antwort gegeben wird. Die „Unruhe in der Richtung der Verinnerlichung", die alle wünschen sollten, würde dadurch am wenigsten leiden.

Diese Notiz, die gewiß von Martensen inspiriert ist, kann so verstanden werden, daß sie eine tiefe Wahrheit enthält, die nämlich, daß, was man auch sonst über die Sache an sich denkt, — der tiefe religiöse Ernst bei Kierkegaard, den Gott zur Erweckung brauchen wollte —, was für das Wichtigste angesehen werden sollte —, würde verloren gehen, wenn man damit fortfährt, die Sache als einen Streit zwischen Personen ausarten zu lassen. Doch würde eine solche Auffassung nicht mit Martensens Besprechung des ganzen Streites in seinem

[1]) S. 434.

„Af mit Levned“ [1]) übereinstimmen; es geht daraus hervor, daß Martensen heilige Indignation über Kierkegaards Auftreten empfunden hat; sein Losreißen des Wortes „Wahrheitszeuge“ beruht nach Martensens Ansicht auf Unredlichkeit und Frechheit; die Gedanken Kierkegaards über die Ungleichartigkeit Jesu Christi mit der Welt und deren Konsequenzen hat Martensen gar nicht verstanden. Die Einmischung Rasmus Nielsens ist ihm unangenehm gewesen; und die Art und Weise, Kierkegaard gegen ihn selbst auszuspielen, hat Martensen empört; mit Kierkegaard selbst in ein persönliches Verständnis kommen hat er weder gewollt noch gekonnt [2]); und er meinte, daß dessen Feindseligkeit gegen ihn selbst wesentlich von kleinlicher Eifersucht diktiert sei. In diesem Zusammenhang sagt Martensen über Kierkegaard [3]):

Er wollte uns wie Weizen sieben; und wenn wir ihn ideal auffassen, wird er in seiner Stellung zur Volkskirche mehr und mehr einem anklagenden Engel gleichen, weshalb man sich ja noch unter den Gegnern der Kirche auf ihn beruft und ihn anruft. Er selbst scheint auch mehr und mehr seine Mission als die eines anklagenden Engels aufgefaßt zu haben. Seine Kritik war nicht die des Heiligen Geistes, nicht die der Propheten, bei denen die Liebe und die Barmherzigkeit immer den Hintergrund der Strenge bilden; es war die Kritik des Mephistopheles, die herzlose, die mit einer gewissen Schadenfreude das Verderben sieht, davon überzeugt, daß die Menschen schon zuletzt verdammt werden. Aber grade deshalb mußte der positive Ertrag so gering, beinahe wie nichts werden.

Man kann gut verstehen, daß Martensen Kierkegaard so auffassen konnte. Kierkegaard hatte ja, wie wir gesehen haben, alle Reflektionen und damit alle Rücksichten der Liebe über Bord geworfen; keine Wehmut war zu spüren, nur Satire; ziemlich einstimmig hat sich die Auffassung seinen Zeitgenossen aufgezwungen, daß das Auftreten Kierkegaards von Herzlosigkeit und gekränkter Eitelkeit zeugte; daß die letzte Betrachtung eine gewisse Wahrheit enthielt, das beweisen die Tagebücher deutlich [4]). Dennoch war das Urteil Martensens und der Mitwelt ungerecht. Der Gedanke an Jeremias, den Propheten, hätte Martensen davon abhalten können, in einer so schonungslosen Auffassung Ruhe finden zu können; Jeremias machte auch den Eindruck der Herzlosigkeit, aber wir, die wir seine Gebete kennen, wissen, wie er darunter litt, alles Reden von dem Tempel des Herren für Sinnesbetrug erklären zu müssen. Aber die Ungerechtigkeit hat eine naheliegende Entschuldigung. Niemand unter den Gleichzeitigen vermochte es, dem Sinne der ganzen weitläufigen Literatur, die die Schriftstellerei Kierkegaards ausmachte, auf den Grund zu kommen, und der Arbeit mit ihr hatte er selbst unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet durch den ganzen pseudonymen Apparat, der den Leser nie darüber ins reine kommen ließ, was nun Kierkegaard selber meinte. Es ist nicht unwahr, wenn Martensen schreibt, daß

[1]) Af mit Levned III 12. [2]) sst. II 141 ff. [3]) sst. 20 ff. [4]) S. 429 ff.

Kierkegaard im Grunde forderte, daß man seine eignen Arbeiten hinlegen sollte, das eigne ruhen lassen sollte, um sich ausschließlich in seine neue Weisheit zu vertiefen[1]). Martensen späht nach dem Menschen, der diese Arbeit gründlich ausführen will[2]).

Kierkegaard hat sicher mit Freude bemerkt, daß Rasmus Nielsen durch sein mutiges Auftreten ihm eine Freundeshand reichte; aber mit Rasmus Nielsens spezieller Erklärung über die Suspension des Ethischen war er nicht zufrieden; doch sagte er nichts öffentliches darüber[3]). Aber grade nach Rasmus Nielsens an Martensen direkt gerichteter Frage mußte sein Schweigen in ein schärferes Licht treten; und als Kierkegaard den ersten Teil des Kirchenkampfes, die Fehde in den Zeitungen, mit einem Aufsatz in „Fädrelandet" abschloß, entfaltete er darin das Thema[4]): „Daß das Schweigen Bischof Martensens 1. christlich betrachtet unverantwortlich, 2. lächerlich, 3. dumm-klug, 4. in mehr wie einer Beziehung verächtlich ist."

Es läßt sich nicht leugnen, daß Kierkegaard in seinem Auftreten Martensen gegenüber die Sache in eine Sphäre hinuntergezogen hat, wo die Mittel des Kampfes ehrenrührige Beschuldigungen waren. Vergebens versucht Kierkegaard das Unzulässige, das in der Insinuation liegt, Martensen habe durch die Erinnerungsrede sich selbst zum Bischofstuhl in Erinnerung gebracht, wegzuwischen[5]). Es war ein Glück für ihn, daß Nr. 10 des „Augenblicks" nicht herauskam; darin waren recht beleidigende Beschuldigungen gegen Martensen, er habe sich viel Mühe gegeben, seine Stellung so einbringend wie möglich zu machen[6]). Und nicht bloß in der Polemik gegen Martensen, sondern in dem ganzen Angriff auf die Kirche und die Geistlichkeit, formt Kierkegaard, der bisher bis zum Äußersten derart aufgetreten ist, daß er die „Masse", das „Publikum" von sich stieß, alles, was er schreibt, so, daß es sich grade an das „Publikum" wendet, und so braucht er Kampfmethoden, die er in früheren Zeiten unwürdig gefunden hätte; das ist eine Folge der kriminellen Behandlung, die durchzuführen er sich entschlossen hatte.

Die Fehde in den Zeitungen.

Während der ersten Phase des Kampfes benutzten die Gegner verschiedene Zeitungen, während Kierkegaard kürzere oder längere Artikel in „Fädrelandet", dessen Redakteur Carl Ploug war, einrückte.

Während des ersten Stadiums der Zeitungsfehde war es Kierkegaard darum zu tun, den Ausgangspunkt festzuhalten und sich nicht in konkrete Verhandlungen mehr allgemeiner Art hineinlocken zu lassen,

[1]) Af mit Levned II 142. [2]) sst. III 22.
[3]) E. P. IX 463, vgl. 422. [4]) XIV 93–100, vgl. 71, E.P. IX 476, 478.
[5]) XIV 19, E. P. IX 443f., vgl. Af mit Levned III 13. [6]) XIV 344, 362.

die die Sache in eine wissenschaftliche Erörterung pro et contra hätte hinausführen können[1]). Ganz ebenso verhält er sich Aussprüchen in Broschüren und Zeitschriften gegenüber. Pastor Paludan-Müller hatte in einer Broschüre Kierkegaard aufgefordert, die Berechtigung seiner Auffassung des Christentums aus dem neuen Testament zu beweisen; darauf will Kierkegaard sich nicht einlassen, aber er benützt das Zugeständnis Paludan-Müllers, daß Mynster nicht eigentlich ein Bußprediger sei, sondern mehr ein Prediger des Friedens, dazu, noch einmal zu pointieren, daß Christus nicht Friede will, und daß ein christlicher Prediger eben ein Bußprediger sein soll[2]). Dieselbe abweisende Haltung gelehrter Diskussion gegenüber nimmt er die ganze Zeit über ein[3]), auch nachdem er am 26. Januar den Angriff dahin erweitert hatte, daß er die ganze bestehende Kirche umfaßte[4]); er schildert seinen früheren Standpunkt: daß das Bestehende zugeben solle, es sei, christlich betrachtet, nur eine Milderung, und danach fährt er fort:

Sobald dagegen das Wort gehört ist: der Geistliche ist auch Wahrheitszeuge, das was wir Prediger nennen, heißt auch ein Wahrheitszeuge sein, in demselben Augenblick ist das ganze kirchlich Bestehende, christlich betrachtet, eine freche Unanständigkeit.

Und nun wird dieses mit heiligem Ernst festgestellt, daß vor allen Dingen alles getan werden muß, um doch darauf aufmerksam zu machen, daß wir nicht Christen sind[5]); und dann wird Ende März durch einen Aufsatz nach dem andern die alles umfassende Kriegserklärung an die christliche Kirche vorbereitet; vielleicht ist es so, daß sich Menschen aus solchem Stoff nicht mehr finden, die sich dazu eignen, im eigentlichen Sinne Christen zu sein; aber dann soll man dieser Wahrheit grade ins Auge sehen[6]). Das Eigentümlichste in dieser Richtung ist das Motto des Artikels „Anläßlich Bischof Mynsters Tod", am 20. März 1855: „. . Siehst du diese großen Gebäude —". Wenn das Zugeständnis von der Unchristlichkeit des Bestehenden gegeben wird, dann bedeutet der Gedankenstrich: es soll an keinem Stein gerüttelt werden. Im entgegengesetzten Fall verschwindet der Gedankenstrich, und die Fortsetzung wird heißen: Man soll keinen Stein auf dem andern lassen[7]). So vorbereitet erscheint die eine These, die einzige, die aber um so furchtbarer ist, daß „das Christentum des Neuen Testamentes gar nicht da ist"[8]).

Das Christentum ist gar nicht da. Wenn das Menschengeschlecht sich aufrührerisch wider Gott erhoben und das Christentum von sich weggeworfen hätte, das wäre lange nicht so gefährlich wie dieses Gaunerhafte, daß man das Christentum abschaffte, indem man es auf eine falsche und unwahre Art ausbreitete, daß man alle dazu bewegt hat, Christen zu werden und dann dieser Wirksamkeit den Schein

[1]) E. P. IX 448. [2]) XIV 24. [3]) XIV 56 f., vgl. Bladartikler 256.
[4]) XIV 27. [5]) XIV 35—38. [6]) XIV 34. [7]) E. P. IX 481.
[8]) XIV 39 f., 45, 49.

christlichen Eifers für die Ausbreitung der Lehre gegeben hat, daß man Gottes gespottet hat, wenn man ihm dafür dankte, daß er diesem Fortschritt des Christentums seinen Segen gab ...

Dank sei Euch, Ihr Geistlichen in Seide und Sammet gehüllt[1]), die in immer wachsender Zahl sich zu Dienst anboten, als es sich zeigte, daß der Vorteil auf Seiten des Christentums sei, Dank sei Euch für Euern christlichen Eifer mit diesen Millionen, Reichen und Ländern, einer Welt von Christen, Dank sei Euch, das war christlicher Eifer! Denn, nicht wahr, wenn es bleiben sollte, wie es ursprünglich war, daß nur einige, wenige, arme, verfolgte, verhaßte Menschen Christen waren — was wäre dann aus Sammet und Seide geworden und aus dem ungeheuren Einkommen, aus Ehre und Ansehen und weltlichem Genuß, der das Raffinement andrer Wollüstlinge übertraf durch einen Schein von Heiligkeit, der beinahe Anbetung forderte! Abscheulich; selbst der Abschaum der Menschen, ja sogar der verworfenste, hat doch den Vorzug, daß seine Verbrechen nicht gekrönt und geehrt werden, ja, beinahe als christliche Tugenden verehrt und angebetet werden.

Noch ein Mal, ein letztes, denkt sich Kierkegaard, daß Gott vielleicht auf das Zugeständnis, daß es nicht Christentum sei, eingehen könne und dennoch gnädig sein. Dieser Gedanke, den wir aus der Zeit Mynsters kennen, wird dargestellt, aber so, daß er in Zweifel gezogen wird; Kierkegaard nimmt für immer von ihm Abstand; nach allen späteren Erklärungen ist es unmöglich, dieses unwahre Kompromiß als Kierkegaards eigentliche und letzte Meinung anzusehen. Der Artikel, der diesen Standpunkt einnimmt, fängt so an[2]):

Was ich will?

Ganz einfach, ich will Redlichkeit. Ich bin nicht, wie man wohlwollend mich hat darstellen wollen — denn wie die Erbitterung und die Raserei und die Ohnmacht und der Unsinn mich verstanden haben, darauf kann ich keine Rücksicht nehmen — ich bin nicht christliche Strenge einer gegebenen christlichen Milde gegenüber. Keinesfalls; ich bin weder Milde noch Strenge — ich bin: eine menschliche Redlichkeit.

Die Abmilderung, in der das Christentum hierzulande auftritt, will ich neben das Neue Testament halten, um zu sehen, wie sich beide zueinander verhalten.

Wenn es sich dann zeigt, wenn ich oder jemand anders beweisen kann, daß sie sich dem Christentum des Neuen Testamentes gegenüber behaupten kann, dann will ich mit der größten Freude darauf eingehen. Aber Eines will ich um keinen — keinen Preis: nicht durch Verschweigen noch durch irgend welche Künste will ich den Schein hervorbringen, daß das allgemeine Christentum im Lande und das Christentum des Neuen Testamentes einander gleich sind.

Das ist es, was ich nicht will; und warum nicht? Nun wohl, weil ich Redlichkeit will, oder wenn du willst, daß ich anders reden soll, wohl, weil ich glaube, daß wenn es möglich ist, — wenn auch die allergrößte Abmilderung des neutestamentlichen Christentums vor dem Urteil der Ewigkeit bestehen könnte: sie kann unmöglich bestehen, wenn man sogar Künste gemacht hat, um den Unterschied zwischen dem neutestamentlichen Christentum und jener Abmilderung zu verhehlen. Ich denke ungefähr so: Wenn Einer der Gnadenvolle ist, wohl, dann laß mich es

[1]) Der Bischofsornat ist aus schwarzer Seide, ein Dr. theol. ist an Sammet vorn am Ornat kenntlich.

[2]) XIV 52.

wagen, von ihm zu verlangen, daß er mir alle meine Schuld erlasse; aber wäre auch seine Gnade göttliche Gnade, das ist zu viel verlangt, daß ich nicht einmal die Größe der Schuld anbelangend wahr sein will.

Bei dieser Äußerung muß man einen scharfen Unterschied machen zwischen der Forderung, redlich zu sein (sie ist Kierkegaards innerste Meinung und bleibt es bis ans Ende), und daß er dem Redlichen Gottes Gnade anbietet; dieses Angebot nimmt er selbst vollständig zurück durch den Artikel, mit dem er die zweite Auflage von „Einübung im Christentum" begleitet, indem er sagt, daß er jetzt die Stücke auslassen wolle, in denen dieses Angebot steht[1]).

In diesem Zusammenhange kommt ein Artikel von Probst Bloch Kierkegaard recht gelegen[2]). Der Probst will ihm die Tür der Kirche verschließen. Welche grausame Strafe! Es trifft sich so gut, daß die Vollstreckung dieser Strafe „durchaus keine Veränderung bewirken wird in der Lebensweise, die ich aus christlichen Gründen gewählt habe und an die ich mich in längerer Zeit gewöhnt habe". Am Schlusse dieser Antwort erinnert Kierkegaard an das Wort Christi: „Wenn der Menschensohn kommen wird, meinst du, daß er auch werde Glauben finden auf Erden." Das entspricht grade den Gedanken Kierkegaards.

Ehedem er doch den entscheidenden „Mitternachtsschrei" ausstößt, den er schon lange fertig hatte, geben ihm einige Abhandlungen von Dr. Zeuthen[3]) die Veranlassung, etwas für die Sache sehr Wesentliches zu sagen; nämlich, weil dem Kirchenkampf eine ganze Literatur vorausgeht, mit den verschiedenen vorbereitenden Standpunkten, nützt es nichts, ihn an das zu erinnern, was er selbst in der „Nachschrift" Johannes Climacus hat viel weitläufiger entwickeln lassen; jetzt, nachdem er in einer politischen Zeitung mit seiner Herausforderung aufgetreten ist, jetzt ist all das Vorhergehende wegen des Ernstes des Augenblicks abgetan.

Dann, ungefähr gleichzeitig mit der neuen Auflage von „Einübung im Christentum", wird der „Mitternachtsschrei" ausgeschickt, daß wenn du es unterläßt, an dem öffentlichen Gottesdienst teilzunehmen, dann hast du die Sünde weniger, daß du Gott nicht zum Narren hast[4]). So wird das Entscheidende angebracht; jetzt ist der Einspruch unwiderruflich[5]). Mit heiliger Vollmacht ist ein „Entweder – Oder" angebracht; das das „Bis zu einem gewissen Grade" ausschließt. In dem Beiblatt spricht Kierkegaard sich über die Möglichkeit aus, daß die Regierung möglicherweise ihn ins Gefängnis werfen wolle wegen seines Auftretens wider die Kirche und den Gottesdienst; das möchte er gern so bald

[1]) S. 572, XIV 80; die ganze Frage ist erörtert P. P. Jörgensen: Kofoed – Hansen, 1920, S. 505 f.
[2]) XIV 62–69, E. P. IX 482.
[3]) XIV 77, 79, E. P. IX 489.
[4]) S. 572, XIV 141, 324.
[5]) XIV 89, 107.

wie möglich erfahren, nicht weil er in dem Falle etwas in seinem Benehmen oder in seiner Auffassung ändern wolle, sondern damit er vorbereitet sein könne. Weder der damalige Kultusminister, Hall, noch Martensen hat dergleichen gewünscht; sie haben beide, was der Sache nützlich war, gesehen, daß hier mit geistigen Waffen gekämpft werden mußte. Troels Lund meint, daß wenn Örsted Minister gewesen wäre, die Regierung wahrscheinlich eingeschritten wäre[1]).

Der Augenblick.

Bisher hatte Kierkegaard „Fädrelandet" benützt, wenn er das Publikum ansprechen wollte; er hatte dadurch erreicht, gewissermaßen auf der Straße sprechen zu können; dort sei die eigentliche Stelle für die christliche Predigt; er hatte seine Gedanken in kleinen Dosen geben können, und er hatte die Tagespresse verwenden können, ohne sich dadurch mit irgend einer Partei zu verbinden; „Fädrelandet" hatte auch für Gegenartikel offen gestanden[2]). Dennoch fühlte Kierkegaard mit dieser Wirkungsart sich nicht recht zufrieden. Deshalb fing er an, seine Gedanken in besonderen Flugblättern auszusenden, unter dem Titel „Der Augenblick". Diese Veränderung führt mit sich, daß die Polemik viel weniger gegen einzelne Personen sich richtet. Die Artikel, die gegen bestimmte Personen geschrieben waren, bleiben unveröffentlicht[3]). Es gibt nicht wenige solcher Artikel, alle in einem absprechenden, satirischen Tone geschrieben, der deutlich verstehen läßt, daß sie alle insgesammt geistig Unfähige sind; aber keiner von diesen wird in irgend einer von den Nummern des „Augenblicks" gedruckt. In der folgenden Zeit beantwortet Kierkegaard nicht einmal Briefe; und wenn jemand mündlich sich an ihn wandte, antwortete er wie mit einer Formel: er könne sich mit niemandem einlassen. Bröchner erzählt doch, daß er auch während dieser Zeit mit Kierkegaard auf der Straße gesprochen hat, und daß er sich verwunderte, was für eine siegesgewisse Ruhe über seiner Gestalt und seiner Rede ausgebreitet war[4]).

Weshalb nennt er aber diese Flugblätter „den Augenblick"? Uns ist das Wort aus früheren Zeiten bekannt. Der Augenblick ist das Moment, in dem die Zeit von der Ewigkeit berührt wird; das geschieht in dem Gericht, das jetzt über die Kirche ausgeht. Jetzt senkt sich der Himmel auf die Erde zu, um ihr aus seiner Fülle zu schenken; aber die Fülle ist das Gericht, und das Gericht ist jetzt; und deshalb muß

[1]) XIV 90, schon 56. Et Liv 229. [2]) E. P. 469, 485ff., 514.
[3]) Wider Probst Bloch E. P. IX 482. Wider einen Anonymen in „Fyns Avis" E. P. IX 488. Wider Dr. Zeuthen E. P. IX 489, 531. Wider seinen Bruder E. P. IX 543, 535. Wider Birkedal E. P. IX 532, die Formel E. P. IX 514.
[4]) Det. 19 Aarh. S. 373.

Kierkegaard jetzt tun, was er nur sehr ungern tun möchte: in dem „Augenblick" wirken[1]). „Der Augenblick" ist da, wenn der Mann da ist, der rechte Mann, der Mann des „Augenblicks". Er bricht mit seinem Wagen alle die Reflexionen durch. „Der Augenblick ist das Neue, das in den Umständen nicht liegt, es ist der Einschlag der Ewigkeit und die Gabe des Himmels[2])".

Von der Lage aber, die alles veranlaßt hat, nimmt Kierkegaard sozusagen Abschied in einem Artikel der ersten Nummer, einem Artikel, den wir ganz wiedergeben wollen, weil er einen sehr energischen Eindruck seines kondensierten Zornes gibt[3]).

„Nimm ein Brechmittel."

Gewiß finden sich Menschen, auf die meine Artikel im „Fädrelandet" einen großen Eindruck gemacht haben. Ihr Zustand ist vielleicht ungefähr so: sie sind aufmerksam geworden, oder sie sind wenigstens auf den Gedanken gekommen, ob nicht die ganze Religion sich in einem äußerst jämmerlichen Zustand befinde; aber andrerseits bewirkt so vieles, daß sie solchen Gedanken sich nicht gern hingeben; sie lieben die gewohnte Ordnung der Dinge, die sie nur sehr ungern aufgeben.

So ist ihr Zustand wohl ungefähr so, wie wenn Einer einen üblen Geschmack im Munde hat, eine belegte Zunge, ab und zu Schüttelfrost hat — und dann sagt der Arzt zu ihm: Nimm ein Brechmittel.

Und so sage ich auch: Nimm ein Brechmittel, du mußt aus dieser Halbheit heraus!

Denke dann vorerst einen Augenblick daran, was das Christentum ist, was es von einem Menschen fordert, was für Opfer es verlangt, und was für Opfer ihm auch wirklich gebracht worden sind, so daß (wie man in Berichten liest) sogar „zarte Jungfrauen" (die nicht wie unsere christlichen Jungfrauen ihre Zeit, ihre Gedanken mit der Frage ausfüllen, ob sie hellblau oder coquelicot ins Theater anziehen sollen) nicht zurückschauderten, sondern Gott ihre Seele befahlen und mutig ihre „feinen Glieder" der Grausamkeit der Henker übergaben; denke vorerst einen Augenblick daran. Und mach es dir dann deutlich, ganz gegenwärtig und deutlich, „nimm es ein," wie ekelhaft es doch ist: so zu leben, daß es christlicher Gottesdienst sein soll, daß in einer stillen Stunde ein dramatisch kostümierter Mann auftritt und, mit einer Gestalt, die vom Entsetzen geprägt ist, mit ersticktem Schluchzen verkündet, es gebe eine ewige Verantwortung, eine ewige Verantwortung, der wir entgegengehen — und daß wir dann auf die Weise leben, daß der Gedanke, außerhalb der stillen Stunde sich auch nur über die oder jene konventionelle Rücksicht, geschweige denn über die Rücksicht auf Beförderung, auf den irdischen Vorteil, auf die Gunst der Vornehmen usw. hinwegzusetzen, für etwas angesehen wird, was doch niemandem einfallen könnte, dem Deklamator natürlich am allerwenigsten, oder wenn jemand es tut, wird es damit gestraft, daß es für eine Art Torheit erklärt wird — — denke dir, daß ein solches Leben christlicher Gottesdienst sein soll; nun, wirkt das Brechmittel nicht?

Nun wohl, so nimm noch eine Dosis! Mach es dir dann recht deutlich und gegenwärtig, wie ekelhaft es ist, so zu leben, daß es christlicher Gottesdienst sein soll: daß wenn dann der Deklamator stirbt, dann tritt ein neuer kostümierter Deklamator auf und stellt in einer stillen Stunde von der Kanzel den Verstorbenen dar als einen Wahrheitszeugen, einen von den echten Wahrheitszeugen, ein Glied der heiligen Kette: wirkt es nicht?

[1]) S. 273, XIV 105–117. [2]) XIV 349f. [3]) XIV 113.

Nun wohl, so nimm noch eine Dosis: mach es dir recht deutlich und gegenwärtig, so zu leben, daß wenn einer dann sagt „Nein, einen Wahrheitszeugen dürfte man den verstorbenen Deklamator doch gewiß nicht nennen", – dann soll es christlicher Eifer sein, daß man immer und immer wieder vor aller Welt über diesen Menschen urteilt, er besudle – hörst du! – er besudle das Andenken eines Ehrenmannes, er verletze den Frieden des Grabes – hörst du! – er verletze den Frieden des Grabes usw.

Nicht wahr, das wirkt? Und dann wirst du sehen, es wird dir wieder gut, der üble Geschmack wird verschwinden, d. h. du wirst mit dir selbst einig werden, daß das Ganze faul ist, ein Ekel, das doch erst wirken konnte, wie es sollte, als es Bischof Martensen gelang, das Wort Wahrheitszeuge anzubringen.

So laß es wirken; und danke nächst Gott dem Bischof Martensen für dieses äußerst heilsame Brechmittel!

Der einzige konkrete Angriff auf Personen findet sich in der sechsten Nr. des „Augenblicks". Kierkegaard hat sicherlich einen Verdacht gehabt, sein Angriff gegen „das Bestehende" könne einer Richtung innerhalb der Kirche gelegen kommen, den Grundtvigianern nämlich. Er hat auch lange Entwürfe zu Artikeln über sie geschrieben[1]), die auch polemische Ausfälle gegen seinen Bruder, einen von den bedeutendsten Grundtvigianern, enthielten; unter keinen Umständen wollte Kierkegaard Parteianhang haben. In dem betreffenden „Augenblick" steht ein Artikel „Maßstäbe für die Entfernung", wo die Entfernung zwischen dem Neuen Testament und unsrer Zeit gemessen wird an den zwei bedeutendsten christlichen Persönlichkeiten unsrer Zeit, Mynster und Grundtvig. Grundtvig sieht man ja auch als eine Art Apostel an[2]). Er kämpft für Gewissensfreiheit für sich und die Seinigen; aber wenn er das erreicht hätte, dann würde er die ganze Lüge, die die bestehende Staatskirchlichkeit ist, weiter bestehen lassen; eine solche Toleranz ist aber ganz unchristlich. D. h. auch bei den besten findet man nichts von der Leidenschaft für die Wahrheit, die dem Neuen Testament eigentümlich ist.

Im übrigen ist im „Augenblick" der Stachel mehr gegen die Kirche an und für sich gerichtet; die Töne des „Mitternachtsschreis" klingen durch alle Nummern, sind aber namentlich zu Worte gekommen in einem besondern Flugblatt, das zwischen der zweiten und der dritten Nummer erschien: „Wie Christus über das offizielle Christentum urteilt[3])." Hier schildert Kierkegaard die ganze Geschichte seiner Sache von seinem ersten Auftreten als Dichter gegen den Sinnenbetrug, bis jetzt, wo er ausgesprochen hat, daß man sich durch das Teilnehmen an dem öffentlichen Gottesdienst eine große Schuld zuziehe; das hat er in eignem Namen gesagt, aber jetzt zeigt er, daß Christus auf dieselbe Weise urteilt, wenn er Matth. 23, 29–33 sagt: „Weh Euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, Ihr Heuchler, die Ihr der Propheten Gräber bauet und schmücket der Gerechten Gräber und sprecht: Wären wir zu unsrer Väter

[1]) E. P. IX 536 ff., vgl. XIV 220 ff. [2]) S. 449. [3]) XIV 139 ff.

Zeiten gewesen, so wollten wir nicht teilhaftig sein mit ihnen an der Profeten Blut. So gebt Ihr über Euch selbst Zeugnis, daß Ihr Kinder seid derer, die die Profeten getötet haben. Wohlan, erfüllet auch Ihr das Maß Eurer Väter! Ihr Schlangen, Ihr Otterngezüchte, wie wollt ihr der hölliſchen Verdammnis entrinnen?" Heuchelei am Anfang und Heuchelei am Ende — und nach dem Urteil Chriſti: Blut-Schuld. Doch „hütet Euch vor denen, die da wollen in langen Kleidern einhertreten" — Männern in Frauenzimmerkleidung![1])

Staat und Kirche.

Der Artikel gegen Grundtvig wird ſchon gezeigt haben, daß Kierkegaard jetzt den Kampf wider die Staatskirche aufnimmt. Wir erinnern uns, daß er bei dem Zuſammenſtoß mit Rudelbach 1851 nicht erlauben wollte, daß jemand ihn zu einem Angriff auf die Staatskirche benutze; nach Mynſters Tod aber haben ſeine Gedanken wider die Staatskirche feſte Form erhalten; doch erſt in dem „Augenblick" ſehen ſie das Licht des Tages. Schon in der erſten Nr. treffen wir den Aufſatz „Läßt es ſich verantworten, daß der Staat — der chriſtliche Staat! — das Chriſtentum womöglich unmöglich macht?", indem er nämlich 1000 Männer anſtellt, die dadurch ihren Lebensunterhalt haben, die Entſagung von endlichen Zwecken zu verkündigen, „und dieſes, dieſe Wirkſamkeit geht nicht vor ſich unter dem Namen, das Chriſtentum zu verhindern, nicht darum werden die 1000 Staatsbeamten mit ihren Familien beſoldet, nein, es geſchieht unter dem Namen, das Chriſtentum zu verkündigen". Die Geiſtlichen ſind ja ſelbſt ökonomiſch daran intereſſiert, daß das Heuchleriſche nicht an den Tag komme; darauf kommt Kierkegaard immer wieder zurück. Es iſt eine Art und Weiſe zu kämpfen, die beinahe ebenſo verzweifelt iſt, wenn er wirklich ſelbſt an dieſe Beſchuldigung geglaubt hat, wie wenn er dunkel geahnt hat, daß ſie über das Ziel ſchoß.

Will man Klarheit darüber haben, weshalb Kierkegaard dieſe Frontveränderung vornimmt, daß er jetzt für äußere Reformen kämpft, nämlich für die Aufhebung der Staatskirche, dann ſagt Kierkegaard ſelbſt darüber[2]), daß die Aufgabe eine doppelte iſt; erſtens eine innere: Man muß den Sinnenbetrug durch Ironie angreifen; aber zweitens gibt es eine Aufgabe nach außen, weil der Staat die 1000 Staatsbeamten angeſtellt hat, die mit dem Trieb der Selbſterhaltung daran intereſſiert ſind, daß die Menſchen nicht erfahren, was das Chriſtentum ſei. Dieſen äußeren Sinnenbetrug zu entfernen, liegt in der Macht des Staates; und darauf muß man hinarbeiten[3]).

---

[1]) XIV 211. [2]) XIV 119. [3]) XIV 121.

Der Gedankengang des Staates scheint folgender zu sein. Unter den verschiedenen Sachen, die der Mensch im Kulturzustand braucht, und die der Staat den Bürgern so preisbillig und komfortabel wie möglich zuzusichern strebt, unter diesen sehr verschiedenen Sachen, wie öffentliche Sicherheit, Wasser, Licht, Straßen, Brücken usw. usw., gehört auch: eine ewige Seligkeit im Jenseits, ein Bedürfnis, das der Staat gleichermaßen befriedigen muß — wie generös! — und zwar so preisbillig und komfortabel wie möglich. Natürlich wird es Geld kosten: denn ohne Geld bekommt man nichts in der Welt, nicht einmal eine Bescheinigung, daß man in der andern Welt selig werde, nein ohne Geld bekommt man nichts in dieser Welt. Was aber dennoch den Staat als das große Gut für die Einzelnen erscheinen läßt, ist, daß man bei ihm es billiger bekommt, als wenn es die Einzelnen privat arrangieren sollen, und dabei gesicherter und außerdem so komfortabel, wie nur das Großartige es zu leisten vermag.

So kommt dies Lächerliche heraus, daß das Menschliche das Göttliche protegiert[1])! Der gewöhnliche Gesichtspunkt, von welchem er das bestehende Verhältnis zwischen Staat und Kirche angreift, kann in einer klaren, knappen Gedankenreihe dargestellt werden.

Das neutestamentliche Christentum ist der Welt gegenüber in ausgeprägtem Maße polemisch; das gehört zum Wesen des neutestamentlichen Christentums als einer göttlichen Offenbarung an eine Welt, die in der Sünde liegt. Deshalb setzt das Neue Testament eine Welt voraus, in welcher die Christen immer in der Minorität sind. Die Voraussetzung des bestehenden Verhältnisses zwischen Staat und Kirche ist die, daß dieses Polemische verschwunden ist, daß „alle Christen sind"; dann aber kann das Christentum nicht mit seinem Wesen übereinstimmen. Daß dieser Gedankengang die allertiefsten Wurzeln in der ganzen Auffassung Kierkegaards hat, wissen wir aus all dem Vorhergehenden; es ist ihm das Allerselbstverständlichste, daß eine Religion, die in der Minorität ist, nicht Staatsreligion sein kann. Wie ist es dann gekommen, daß sie scheinbar das geworden ist? Ja, sie ist selbst von Grund aus verändert worden, hat das Polemische verloren und ist verweltlicht. Das Christentum verlangt nämlich das Absterben; darauf beruht das Polemische und das In-der-Minorität-Sein; denn die Menschen haben zum Absterben Unlust. Das Christentum wollte alles von Grund aus verändern; aber in der Christenheit ist das Resultat das geworden, daß alles so wie es war, geblieben ist, nur daß alles den Namen „christlich" angenommen hat[2]):

Willst du davon reden, daß das Christentum in Armut verkündigt werden soll, daß das die wahre christliche Verkündigung ist — und du selbst buchstäblich ein armer Teufel bist: mein Lieber, dann ist es nicht deine Sache, davon zu reden. Die Gemeinde könnte ja glauben, es sei Ernst, könnte angst und bange werden, ganz außer Stimmung geraten und sich äußerst unangenehm berührt fühlen, daß ihr die Armut so nah auf den Leib rückt. Nein, verschaffe dir erst ein Amt mit

[1]) XIV 124 f.

[2]) XIV 198, 208, vgl. 127 f., 135 f., 153, 180, 200, 228 f., 267.

reichlichem Lebensunterhalt, und wenn du es so lange inne gehabt hast, daß du bald zu einem noch fetteren avancieren wirst: dann ist die gelegene Zeit gekommen, dann trittst du vor die Gemeinde hervor, du predigst, „legst Zeugnis ab", – und du wirst die Gemeinde ganz befriedigen; denn dein Leben gibt die Gewähr dafür, daß das Ganze auf einen Spaß hinausläuft, wie ernste Männer ab und zu ihn wünschen könnten, im Theater oder in der Kirche, als eine Erfrischung um neue Kräfte zu sammeln – zum Geldverdienen.

Die Religion der Leiden ist die Religion der Lebenslust geworden, hat aber den Namen unverändert beibehalten[1]); und was sich so für Christentum ausgibt, das glauben die meisten, sei Christentum[2]); deshalb verwechseln sie die Frage, ob das von Kierkegaard Gesagte ihnen angenehm sei, mit der Frage, ob das von ihm Gesagte das Christentum des Neuen Testamentes sei:

Wie ein Hund, der gezwungen wird, auf zwei Füßen zu gehn, in jedem Augenblick die Neigung hat, wieder auf allen vieren zu gehn, und dies sofort tut, wenn er die Gelegenheit wahrnimmt, so ist die ganze Christenheit das Streben des Menschengeschlechts danach, wieder auf allen vieren zu gehen, das Christentum los zu werden, nach Gaunerweise aber unter dem Namen, daß es Christentum sei, und mit der Behauptung, dieses sei die Vervollkommnung des Christentums.

Man fürchtet sich offenbar lange nicht so sehr davor, in einem Irrtum zu sein, wie man sich feige davor fürchtet, aus dem Irrtum herauszukommen[3]). In diesem Zusammenhang macht es dann den heillosen Schaden, daß der Staat die Tausend Männer mit dem Einkommen besoldet; der Staat führt sowohl die Jugend wie das ganze Volk in die Irre[4]); und die Einrichtung der Staatskirche verbirgt vor allen den entscheidenden Gegensatz zwischen dem Polemischen, das das Wesen des Christentums ist, und der Zahl, die das Wesen des Staates ist. Laß den Staat die Gegenprobe machen und die 1000 Einkommen abschaffen, dann wird er sehn, daß was die Geistlichkeit an die Pfarrerwirksamkeit bindet, der Lebensunterhalt ist – „und dazu Juliane, daß Friederik und Juliane zusammen kommen können". „Ja, Juliane spielt eine große Rolle, wenn es gilt, dem Staate Geistliche zu verschaffen. Und deshalb sollte man vorsichtig damit gewesen sein, für die Juliane zu sorgen, wie damit, für das Einkommen zu sorgen"[5]).

Die Kirche.

Wenn man mit Martensen immer gegen Kierkegaard einwandte, und so namentlich die Grundtvigianer, daß er die Bedeutung der Kirche übersehe, und daß Christus versprochen hatte, die Pforte der Hölle sollte seine Gemeinde nicht überwinden, antwortet Kierkegaard[6]):

---

[1]) XIV 173, 201. [2]) XIV 183, 194. [3]) XIV 226. [4]) XIV 155 ff.
[5]) XIV 164, 175. [6]) XIV 229.

Jene Verheißung hilft uns nicht das allermindeste; denn der Unsinn, worin wir leben, als wäre das, Christen zu sein, ist gar nicht das, was Christus und das Neue Testament unter dem Christ-Sein versteht.

Wage dich so entscheidend hinaus, daß du mit der ganzen Zeitlichkeit und Endlichkeit brichst, mit allem, worin und wofür sonst ein Mensch lebt; wage dich so entscheidend hinaus, um ein Christ zu werden: dann (so ist die Lehre des Christentums) wirst du erstens dadurch in den Kampf mit dem Teufel und den Mächten der Hölle geraten (was diese Kleinkrämerei, „die Christenheit" freilich vermeidet); aber dann wird auch Gott, der Allmächtige, dich nicht los lassen, sondern dir wunderbar helfen, und sei überzeugt, daß die Pforte der Hölle die Kirche Christi nicht überwinden werde.

Ein solches Wort zeigt, daß Kierkegaard bis zuletzt an die Kirche geglaubt hat; wenn aber die Kirche das Entgegengesetzte von dem, was sie sein sollte, geworden war, dann sorgte Gott durch das Senden von Erweckern dafür, daß die Pforte der Hölle sie nicht überwinde; aus dem Wirken dieser würden bessere Zeiten für die Kirche entstehn — wenn es nicht diese elenden Dozenten gäbe! Merkwürdig genug hat der vorsichtige Mynster einmal während eines Gespräches Kierkegaard Recht gegeben, als er sagte, daß die Geistlichen beinahe ebenso gut unterlassen könnten zu predigen, daß ihr ganzes Predigen gar keine Wirkung hervorbrächte, weil die Gemeinde ganz in der Stille im Geheimen dächte: ja, das ist ja sein Lebensunterhalt[1]). Mynster antwortete wirklich: es sei was daran. Jetzt meint Kierkegaard freilich, daß der Geistliche doch in einer Beziehung eine ungeheure Wirkung hervorbringe, daß sein Dasein die ganze Gesellschaft zu einer Niederträchtigkeit verwandle, christlich gesprochen.

Kierkegaard ist darin unermüdlich, die Geistlichen mit Spott zu überhäufen; sie sind Verbrecher schlimmster Art[2]); es findet sich kein einziger ehrlicher unter ihnen[3]); es ist ihnen ausschließlich um das Geschäft zu tun[4]), sie sind Menschenfresser, und zwar abscheulichster Art[5]):

Ihr verstorbenen Herrlichen! In der Tierwelt, die man Menschenwelt nennt, ist dieses Euer Los, im Leben und nach dem Tode, gefressen zu werden: solange Ihr lebt, werdet Ihr von dem Ungeziefer der Mitlebenden gefressen, zuletzt tötet man Euch; und wenn Ihr dann gestorben seid, dann fangen die rechten Menschenfresser an, die Geistlichen, die davon leben, Euch zu fressen! Wie man beim Haushalt in der Schlachtzeit für den Winter Vorrat einpökelt, so hat der Geistliche die Herrlichen, die für die Wahrheit leiden mußten, in der Pökeltonne. Vergebens ruft er, der Verstorbene: folge mir nach, folge mir nach! „Das wäre ein schöner Spaß", antwortet der Geistliche, „nein, sei du nur ruhig und bleibe, wo du bist; welcher Unsinn, zu verlangen, daß ich dir nachfolgen sollte, ich, der ich ja just dadurch leben muß, daß ich dich esse, und zwar nicht ich allein, sondern meine Frau und meine Kinder; ich sollte dir nachfolgen, vielleicht selbst ein Opfer werden, während ich doch, indem ich von dir lebe oder dich fresse, die brillanteste Karriere

[1]) XIV 271. [2]) XIV 178. [3]) XIV 269. [4]) XIV 242.
[5]) XIV 333.

mache, Geld wie Heu verdiene für mich und meine Frau und meine Kinder, die – du solltest es bloß sehn, – so gedeihen, daß es eine Lust ist, sie zu sehn".

Dieser ganze Angriff kulminiert in der kleinen Novelle, die auch in „Richtet selbst" steht[1]): Cand. theol. Ludwig Fromm – sucht. Und wenn man hört, daß ein „theologischer Kandidat" sucht, braucht man keine lebhafte Einbildungskraft zu besitzen um zu verstehn, was er sucht, natürlich Gottes Reich, das man ja zuerst suchen soll!!

Es könnte mir nie einfallen, zu leugnen, daß etliche Geistliche auf die Weise ein Amt suchen, auch jetzt noch; wenn man das Leben Mynsters liest, erfährt man, daß er Pfarrer wurde, ehedem das Christentum für ihn selbst wirklich Leben bekommen hatte. Aber umgekehrt glaube ich, daß viele Theologen in ihrer Studienzeit diese Novelle gelesen haben, so daß es ihnen eine Herzenssache geworden ist, sich selbst zu prüfen; das ist wohl einer der Gründe, warum das theologische Studium nicht überfüllt ist.

Nicht nur die Geistlichen, sondern auch die kirchlichen Handlungen sind Gegenstand des Spottes. Wenn wir die Gedanken Kierkegaards über Ehe und „Kinderzeugen" kennen, können wir uns nicht wundern, daß so wohl die Trauung wie das christliche Familienleben und die Kindererziehung und die Konfirmation mit bissigem Spott karikiert werden[2]). Es ist eine Lüge, daß es Gott wohlgefällig wäre, daß zwei Menschen ihre Brunst nicht beherrschen können; es ist eine Lüge, daß es eine Wohltat ist, Kinder in diese Welt der Verdammnis zu bringen; es ist eine Lüge, daß Kinder im Christentum erzogen werden können; es gehört reifes Mannesalter dazu, um sich die allesumfassende Polemik des Christentums aneignen zu können. Als Beispiel der kirchlichen Handlungen werden wir die Art und Weise anführen, wie er die Taufe bespricht, die die Geistlichen als Kindertaufe beibehalten, ausschließlich aus ökonomischen Interessen[3]):

Da ist ein junger Mann – stellen wir es uns so vor, die Wirklichkeit zeigt zahlreiche Beispiele – da ist ein junger Mann, sogar mit mehr als gewöhnlichen Gaben und Kenntnissen, an den Begebenheiten des öffentlichen Lebens teilnehmend, Politiker, und tritt auch selbst als solcher auf.

Was die Religion anlangt, ist seine Religion die: er hat gar keine. An Gott zu denken, fällt ihm nie ein; in die Kirche zu gehn, ebenso wenig, und es ist wahrlich kein religiöser Grund, der ihn davon abhält; und daheim Gottes Wort zu lesen, ja damit würde er beinahe fürchten, sich lächerlich zu machen. Als es sich einmal so fügt, daß seine Lebensverhältnisse ihn dazu veranlassen, in einer nicht ganz ungefährlichen Lage sich über die Religion zu äußern, wählt er den Ausweg, zu sagen, was auch die Wahrheit ist: Ich habe über die Religion gar keine Meinung, dergleichen hat mich nie beschäftigt.

---

[1]) XII 391 f., XIV 248, vgl. S. 528.
[2]) XIV 259, 252 f., 264, 257. [3]) XIV 244, 177.

Derselbige junge Mann, der kein Bedürfnis nach Religion spürt, verspürt dagegen ein Bedürfnis – Vater zu werden. Er heiratet; jetzt hat er ein Kind, er ist Kindsvater; und was geschieht?

Ja, unser junger Mann ist übel dran mit diesem Kinde, als – Kindsvater ist es notwendig, daß er eine Religion habe. Und es zeigt sich, daß er die evangelisch-lutherische Religion hat.

Wie jämmerlich, auf die Weise Religion zu haben. Als Mann hat man keine Religion; wo Gefahr damit verbunden sein könnte, auch nur eine Meinung über Religion zu haben, hat man keine Religion; aber als – Kindsvater hat man (risum teneatis!)[1]) die christliche Religion, die just den ehelosen Stand empfiehlt.

So schickt man nach dem Geistlichen; die Hebamme erscheint mit dem Kinde; eine junge Dame hält kokett das Häubchen; einige junge Männer, die auch keine Religion haben, erweisen dem Kindsvater den Dienst, als Gevattern die evangelisch-christliche Religion zu haben und die Bürgschaft für die christliche Erziehung des Kindes zu übernehmen; ein Geistlicher im seidenen Ornat sprengt mit Grazie dreimal Wasser über das süße Kindlein, trocknet sich dann graziös die Hände in einem Handtuch – – und das wagt man unter dem Namen „christliche Taufe" Gott zu bieten. Die Taufe! Durch diese heilige Handlung wurde der Heiland der Welt zu seinem Lebenswerk eingeweiht, und nach ihm die Jünger, Männer, die schon längst das Unterscheidungsalter erreicht hatten und die nun, diesem Leben abgestorben (deshalb tauchten sie dreimal unter, zum Zeichen, daß sie zur Gemeinschaft des Todes Christi getauft wurden), gelobten, in dieser Welt der Lüge und Bosheit als Geopferte leben zu wollen.

Doch die Geistlichen, diese heiligen Männer, verstehn schon ihr Geschäft und sie verstehn ebensowohl, daß wenn es so sein sollte, wie das Christentum unbedingt von jedem vernünftigen Menschen fordern muß, daß erst wenn einer das Unterscheidungsalter erreicht hat, er das Recht bekommt, zu entscheiden, welche Religion er haben will – die Geistlichen verstehn schon, daß dann ihr Geschäft zunichte werden würde. Und deshalb dringen diese heiligen Wahrheitszeugen in die Wochenstube ein und benutzen den zarten Augenblick, da die Mutter nach dem überstandenen Leiden schwach ist, und der Vater übel dran ist. Und so wagt man unter dem Namen „christliche Taufe" Gott eine Handlung wie die beschriebene zu bieten, in die doch ein bischen Wahrheit hineingebracht werden könnte, wenn die junge Dame, statt sentimental das Häubchen über das Kind zu halten, satirisch eine Nachtmütze über den Kindsvater hielte. Denn auf die Weise Religion zu haben, ist, geistig betrachtet, eine komische Jämmerlichkeit. Man hat keine Religion; aber wegen der Umstände, erstens weil die Mutter in Umstände kam, und als Folge davon der Vater wiederum in Umstände kam, hat man, wegen der Umstände mit dem süßen Kleinchen, deshalb hat man: die evangelisch-lutherische Religion.

Heiliger Ernst unter der Satire verborgen.

Nach meiner Ansicht ist das Merkwürdige an dieser Polemik, daß wenn auch alle die Schwächen, auf die wir den Finger gelegt haben, in die Augen fallen, sie dennoch mit einer großen Macht wirkt, weil eine so wesentliche Wahrheit darin steckt, daß sie nicht überhört werden kann. Die durch die Satire bewirkte Komik beruht auf dem Gegensatz zwischen einem Christentum, das mit Gottes Auftrag die Menschen von Grund aus umschaffen sollte, und der Wirklichkeit, in welcher es etwas

[1]) Verkneift euch das Lachen!

bedeutungsloses geworden ist, so daß niemand Respekt davor haben kann. Auch wenn man die Wehmut, die durch viele Jahre dahinter gelegen hat, nicht spürt, tritt doch durch die Satire der Ernst so deutlich hervor, daß die Schwächen, die menschlichen, die so deutlich sind, den Stachel nicht abzustumpfen vermögen; es liegt etwas Ewiges darin, das keine Zeit innerhalb der Kirche entbehren kann, der Protestantismus am allerwenigsten, weil es für ihn so leicht geht, zur reinen Weltlichkeit zu werden, ja bis zur Unkenntlichkeit. Man hat oft von der Gnade des Kreuzes Christi als einer Kleidung, die unsre Jämmerlichkeit vor Gott verberge, gesprochen; Kierkegaard hatte von seiner Kindheit aus einen andern Eindruck von dem Kreuz bekommen; und als er Mann wurde, machte dieser Eindruck es ihm möglich, diese Kleidung, die der Christ anzieht, mit dem ätzenden Stoff anzustreichen, der sich in das Selbst hinein ätzt und das Böse verzehrt, wie das Kleid es tat, das Dejanira Herkules schenkte; daß wir dieses nötig haben, war Gottes Meinung; und in dem Zusammenhang hat auch die Satire ihre Bedeutung. Nur wenn man diesen letzten Zeitabschnitt von der ganzen Lebensentwicklung Kierkegaards isoliert, kann man mit Martensen die Satire mephistophelisch nennen.

Wir haben schon ein Mal nach dem andern diese ätzende Satire getroffen. Hier wollen wir nur einige kurze Ausfälle aus der sechsten Nr. des Augenblicks anführen; sie haben die Überschrift „Kurz und spitz“ [1]):

In dem prachtvollen Dom tritt der hochwohlgeborene, hochehrwürdige Geheime-General-Ober-Hof-Prediger, der auserwählte Liebling der vornehmen Welt auf die Kanzel, er tritt vor einen auserwählten Kreis von Auserwählten auf, und predigt mit Rührung über den von ihm selbst auserwählten Text „Das Unedle vor der Welt und das Verachtete das hat Gott erwählt“ und — da ist niemand der lacht!

„Hatte der Apostel Paulus ein Amt?“ Nein, Paulus hatte kein Amt. „Verdiente er dann auf andre Weise viel Geld?“ Nein, er verdiente auf keine Weise Geld. „So war er doch wenigstens verheiratet?“ Nein, er war nicht verheiratet. „Aber dann ist ja Paulus kein ernsthafter Mann!“ Nein, Paulus ist kein ernsthafter Mann.

Von einem schwedischen Pfarrer erzählt man, daß er, erschüttert beim Anblick der Wirkung seiner Rede auf die Zuhörer, die in Tränen zerflossen — man erzählt, daß er zur Beruhigung sagte: „Weinet nicht, Kinder, es könnte vielleicht alles gelogen sein“.

Weshalb sagt der Pfarrer das nicht mehr? 's ist nicht nötig, wir wissen's — wir sind alle Pfarrer.

Aber deshalb können wir ja wohl weinen; sowohl seine Tränen wie die unsrigen sollen keinesfalls heuchlerisch sein, sondern wohl gemeint, wahr — wie im Theater.

---

[1]) XIV 217—19.

Das Wort, in dem die meisten Saiten mittönen, Satire, Wehmut, Ernst, Zorn und weltüberlegener Sieg, ist dieses:

Wenn ein Mann Zahnweh hat, sagt die Welt „armer Mann"; wenn einem Mann seine Frau untreu wird, sagt die Welt „armer Mann"; wenn ein Mann in Geldverlegenheit ist, sagt die Welt „armer Mann". — Wenn es Gott gefällt, in geringer Knechtsgestalt in dieser Welt leiden zu wollen, sagt die Welt „armer Mensch"; wenn ein Apostel in göttlichem Auftrag die Ehre hat, für die Wahrheit zu leiden, sagt die Welt „armer Mensch". Arme Welt!

Vielleicht kann auch folgendes Wort aus einer andern Nr. des „Augenblicks" die Aufmerksamkeit auf das lenken, das für Kierkegaard das Wesentliche an der ganzen Sache ist[1]):

Sind wir wirklich Christen — was ist dann Gott?

... Er ist das lächerlichste Wesen, das je gelebt hat, sein Wort das lächerlichste Buch, das je ans Licht gekommen ist. Himmel und Erde in Bewegung zu setzen (wie er ja in seinem Worte tut), mit der Hölle, mit ewigen Strafen zu drohen — um das zu erreichen, was wir mit dem Wort Christen verstehn (und wir sind ja wahre Christen): nein, etwas so Lächerliches ist doch nie vorgekommen! Denke dir, ein Mann mit scharfgeladener Pistole trete zu einem Menschen hin und sagte zu ihm: „Ich schieße dich tot", oder denke dir das noch Entsetzlichere, daß er sagte: „Ich bemächtige mich deiner Person und martere dich auf die grausamste Weise zu Tode, wenn du nicht — (gib nun Acht, jetzt kommt es) wenn du dir das Leben hier auf Erden nicht so einbringend und komfortabel wie möglich machst."

Ernst.

Es konnte Kierkegaard nicht verborgen bleiben, daß sein jetziges Auftreten für Kopenhagen sehr interessant war, als Schauspiel betrachtet. Es erweckte Aufsehen, und alle interessierten sich dafür. Das war seinem Wunsche entgegengesetzt; dieser ganze Anhang von interessierten Zuschauern war ihm zuwider; es war eine Art und Weise, in eine gewisse Beziehung zu dem Erhabenen zu kommen, die die Menschen ganz und gar demoralisieren mußte; so ein Gottesdienst war nichts als Gotteslästerung; das schrieb er in dem letzten Artikel der Nr. 7 des „Augenblicks". Dieser Artikel endet so[2]):

O, es gibt doch etwas, das noch trauriger ist, als was die Menschen leicht für das Traurigste ansehen: den Verstand zu verlieren; es gibt etwas, das noch trauriger ist! Es gibt einen Stumpfsinn hinsichtlich des Charakters, eine Blödsinnigkeit der Charakterlosigkeit, der schrecklicher, vielleicht auch unheilbarer als die des Verstandes ist. Und das Traurigste, was vielleicht von einem Menschen gesagt werden kann, ist: er kann nicht gehoben werden, sein eignes Wissen kann ihn nicht heben. Dem Kinde gleich, das seinen Drachen steigen läßt, so läßt er sein Wissen steigen; ihm nachzusehen, mit den Augen folgen, findet er interessant, aber er wird nicht selbst aufgehoben, er bleibt im Schmutz, immer krankhafter sich nach dem Interessanten sehnend.

Deshalb, wer du auch bist, wenn es irgendwie so mit dir der Fall ist, so schäme dich, schäme dich, schäme dich!

[1]) XIV 133. [2]) XIV 274–75.

Ich finde es wahrscheinlich, daß dies seine Überzeugung, er müsse wieder unverhohlenen Ernst reden, erklärt. Mitten im Streite läßt er eine Predigt über die Unveränderlichkeit Gottes erscheinen, dem Andenken seines Vaters gewidmet[1]). Der Hauptinhalt dieser Rede ist die unveränderliche, unbeugsame Strenge Gottes, die da bewirkt, daß der Gedanke an Gottes Unveränderlichkeit für uns Menschen mit Angst verbunden ist und verbunden sein soll; mit seinem unveränderlichen Willen muß jeder Mensch früher oder später zusammenstoßen, und der verändert sich nie; das darf man nicht vergessen, weil Gott in seiner Erhabenheit die Menschen ignoriert, so daß sie scheinbar machen können, was sie wollen[2]); nach einer Richtung hin ist es leicht, Gott zu betrügen, aber darin liegt grade das Entsetzliche, daß er nicht eingreift — nicht vor der Ewigkeit, und er ist der Unveränderliche. Aber der Schluß der Rede verweilt auch bei der andern Seite, bei der ewigen Unveränderlichkeit der Gnade Gottes; es ist wie ein Nachklang der Abendmahlsreden, wenn die Gnade Gottes hier zum letzten Mal verkündigt wird[3]).

Nach dieser ernsthaften Rede folgt die achte Nr. des „Augenblicks"; und darin sind alle Artikel von heiligem Ernst durchdrungen. In dieser und der folgenden Nr. sind die Artikel seit längerer Zeit geschrieben, im Jahre 1853. Zuerst wird der Hauptgedanke aus der „Einübung im Christentum" eingeschärft, der nämlich, daß es darauf ankommt, mit Christus in seinen Leiden gleichzeitig zu werden und den Widerstand mit ihm zu teilen. Im nächsten Abschnitt „Man lebt nur einmal", geht er von dem Gedanken aus, daß es mit zu der Seligkeit in der Ewigkeit gehört, der Leiden zu gedenken, die man um der Wahrheit willen gelitten hat[4]), — was hilft es dann, daß man den Leiden hier auf Erden enthoben wird? Und der Gott der Liebe, der die Liebe ist, wartet darauf, daß du wünschen solltest, für die Wahrheit zu leiden; daß du dich dem entziehst, das ist unwiederbringlich. Dich zwingen will Gott nicht; er wartet aber voller Liebe, und aus Liebe zu dir muß er dein Leiden wollen. „Sei davon überzeugt, daß Gott in der Liebe mehr leidet als du, ohne daß er sich deshalb verändern kann." Danach wird der Gedanke variiert, daß Gott ignoriert. „Zittere, denn Gott ist in gewissem Sinne so unendlich leicht zu narren!"

Schließlich lassen wir einen Abschnitt der letzten Nr. des „Augenblicks" aussprechen, was Kierkegaard eigentlich gewollt hat[5]):

Werd' zu Geschwätz — und siehe, alle Schwierigkeiten verschwinden!

Wenn es meine Meinung wäre, das Geschlecht darüber zu belehren, was es fortan zu tun hat, müßte man freilich sagen, daß ich zu spät komme und zwar

[1]) XIV 283–94. [2]) Vgl. XIV 318. [3]) S. 510.
[4]) XIV 303, 309. [5]) XIV 330, 332.

ungeheuer zu spät. Denn hierin ist nun Jahrhunderte hindurch mit entschiedenem Glück und siegreichem Fortgang praktiziert worden.

Während jede höhere Auffassung des Lebens (sogar schon im besseren Heidentum, geschweige denn im Christentum) die Sache so ansieht, daß es die Aufgabe des Menschen ist, nach der Verwandtschaft mit der Gottheit zu streben, und daß dieses Streben das Leben schwierig macht, und umso schwieriger, je ernster, kräftiger, angestrengter gestrebt wird: ist im Lauf der Zeit das Menschengeschlecht auf andere Gedanken über die Bedeutung und die Aufgaben des Lebens gekommen. Schlau wie das Menschengeschlecht ist, hat es dem Dasein das Geheimnis abgelauscht, ist dahintergekommen, daß wenn man sich das Leben bequem machen will (und das eben will man), dann ist das leicht getan; man braucht nur den Wert seiner selbst und des Mensch-Seins mehr und mehr zu verringern: dann wird das Leben leichter und leichter. Werd' zu Geschwätz — und siehe, alle Schwierigkeiten verschwinden!

Es war einmal, da hatte das Weib ein bewußtes Verhältnis zu sich selbst durch ihr Gefühl. Ein Kummer genügte, um ihr Leben lebenslang zu entscheiden; der Tod des Geliebten oder seine Untreue genügte; so verstand sie es als ihre Aufgabe, für dies Leben verloren zu sein, was, folgerecht durchgeführt, in lange, lange innere Kämpfe und Anfechtungen führt, so manchen schmerzvollen Zusammenstoß mit der Umgebung veranlaßt, kurz, das Leben schwierig macht. Und deshalb, wozu alle diese Schwierigkeiten, werd' zu Geschwätz — und siehe alle Schwierigkeiten verschwinden! Der Tod des Geliebten oder seine Untreue werden dann höchstens eine kleine Pause, ungefähr wie auf einem Ball, wenn man einen Tanz über sitzen muß; eine halbe Stunde später tanzest du mit einem neuen Kavalier — es wäre ja auch langweilig, die ganze Nacht hindurch mit einem Kavalier zu tanzen; und was die Ewigkeit betrifft, ist es ja recht zweckmäßig, daß man weiß, daß mehrere Kavaliere auf einen warten. Siehst du, alle Schwierigkeiten verschwinden, das Leben wird vergnüglich, heiter, munter, leicht, kurz es ist eine herrliche Welt, in der man lebt, wenn man sich nur darin zurechtzufinden versteht — indem man Geschwätz wird.

Es war einmal, da hatte der „Mann" ein Verhältnis zu sich selbst durch seinen hohen Begriff von Charakter. Man hatte Grundsätze, Grundsätze, die man um keinen Preis verleugnete oder aufgab, ja, man ließ lieber sein Leben, setzte sich lieber das ganze Leben hindurch jeder Mißhandlung aus, als daß man das mindeste an seinen Grundsätzen nachgäbe, weil man verstand, daß das mindeste an seinen Grundsätzen nachzugeben sie aufgeben heißt, und seine Grundsätze aufgeben heißt sich selbst aufgeben. Hierdurch wurde das Leben natürlich eitel Schwierigkeit. Und deshalb, wozu alle diese Schwierigkeiten, werd' zu Geschwätz — und siehe, alle Schwierigkeiten verschwinden! Werd' zu Geschwätz, hab heute eine Anschauung, morgen eine andre, dann wieder die, die du vorgestern hattest, und dann wieder eine neue am Freitag. Werd' zu Geschwätz, vervielfältige dich, verkaufe dein Selbst quadratmeterweis, hab eine Anschauung anonym, eine andere mit Namen, eine mündlich, eine andre schriftlich, eine als Beamter, eine andre als Privatmann, eine als Mann deiner Frau, eine andre im Klub: und du wirst sehn, alle Schwierigkeiten verschwinden, sieh (während alle Charaktermenschen gesunden und bezeugt haben, und zwar umsomehr, je mehr sie Charaktermenschen waren, daß diese Welt eine mittelmäßige, eine elende, eine jämmerliche, eine verdorbene, eine böse Welt ist, nur auf Lumpen und Geschwätz berechnet), sieh, du wirst finden, daß diese Welt eine herrliche Welt ist, ganz wie berechnet auf dich!

Es war einmal, da hatte der Mensch ein Verhältnis zu sich selbst durch seine nuendlich hohe Vorstellung vom Christ-sein, da war es ihm Ernst abzusterben, sich selbst zu hassen, für die Lehre zu leiden, und er fand nun das Leben derart

schwierig, ja derart qualvoll, daß selbst die Abgehärtetsten unter diesen Schwierigkeiten beinahe erlagen, wie ein Wurm sich krümmten, und selbst die Demütigsten vom Verzweifeln nicht weit waren. Und deshalb, wozu alle diese Schwierigkeiten, werd' zu Geschwätz, und siehe alle Schwierigkeiten verschwinden! Werd' zu Geschwätz, und werde dann entweder Pfarrer, Dekan, Bischof, der – kraft eines heiligen Eides auf das Neue Testament – einmal in der Woche drei Viertelstunden etwas Erhabenes plappert, übrigens aber allem Erhabenen einen guten Tag sagt, oder sei selbst ein Laie, der drei Viertelstunden lang sich erheben läßt durch das Erhabene, das der Pfarrer drei Viertelstunden lang plappert, übrigens aber allem Erhabenen einen guten Tag sagt, und siehe, alle Schwierigkeiten verschwinden! Fälsche so im tiefsten Grunde die göttliche oder christliche Lebensanschauung, laß es dir ein Zeichen sein, daß der Weg der rechte, der Gott wohlgefällige ist, daß er (ganz wider das Wort Gottes) leicht ist – und siehe, alle Schwierigkeiten verschwinden, diese Welt wird eine herrliche Welt, mit jedem Jahrhundert, wo man auf diese Weise lebt, herrlicher und bequemer und leichter. Und geniere dich gar nicht, glaube mir, du brauchst dich vor niemandem schämen, die ganze Kompagnie ist von derselben Bonität, die Lobrede wartet deiner, die Lobrede auf deine Klugheit, die Lobrede der anderen, die, indem sie auf dich eine Lobrede halten, – wie klug berechnet – auf sich selbst eine Lobrede halten, und dich daher nur verurteilen würden, wenn du nicht wärst wie die andern.

Die unmittelbaren Wirkungen.

Der ganze Sturmlauf auf die Kirche kam so plötzlich und mit einem solchen Ungestüm, daß eigentlich nur sehr wenige es fassen konnten und darauf vorbereitet waren. Allerdings hatte Rasmus Nielsen vor etlichen Jahren durch die Gespräche einigermaßen Voraussetzungen bekommen, um zu verstehen, worum es sich drehte. Nur einer der Geistlichen, J. N. Lange, Pfarrer an der Abel Cathrines Stiftung und am Armenspital für Alte, war stark von Kierkegaard beeinflußt; er war einer der wenigen, der während seiner letzten Krankheit Zutritt bekam und ihn besuchte; er sammelte einen kleinen Kreis von Studenten, die von Kierkegaard ergriffen waren, und die später ausgezeichnete Pfarrer wurden[1]). 1857 schrieb er im „Briefträger", auf den wir bald zu sprechen kommen werden, einen Artikel gegen F. E. Boisen, „Budstikke-Boisen" (etwa Botenstock-Boisen), worin er über sein Verständnis von Kierkegaards „Ich will Redlichkeit" Rechenschaft ablegte. Boisen hatte die Meinung Kierkegaards so wiedergegeben: „Wenn wir nur das leere Geschwätz fahren lassen wollen, daß wir Christen seien, und ehrlich unsre Heidenschaft bekennen, dann werden wir schon das Recht haben, für Christen zu gelten." Aus dieser Veranlassung erklärt Lange[2]):

Hat ein Mensch mit Hilfe des Geistes sich entschlossen, ein Christ zu werden, und nur das allermindeste davon erfahren, was Verzweiflung und Ärgernis-Nehmen ist, hat er nur das allergeringste Erlebnis davon, was es heißt, unter

[1]) P. P. Jörgensen: H. P. Kofoed-Hansen, 1920, S. 501 ff.
[2]) Brevbæreren 1857, S. 217 ff., vgl. 249 ff.

der Gnade kämpfend die Verzweiflung zu überwinden, dann wird er — dafür stehe ich ein — den Abstand zwischen sich und den neutestamentlichen Vorbildern fühlen, wenn er anders nicht (und das ist ja Untreue gegen das Christentum) sich so in seiner unendlichen Aufgabe verirrt hat, daß er in seiner Phantasie 1000000 Meilen sich selbst im voraus gelaufen ist. Aber ich frage nochmals, habe ich dadurch irgend einem Menschen das Recht gegeben, es aufzugeben, ein Christ zu werden, oder die Fortsetzung seines Strebens nach dem Vorbilde fahren zu lassen? Nein, das hieße ja, über sich selbst verzweifeln oder an Gottes Barmherzigkeit zu zweifeln.

Außer diesem Pfarrer, der den Kierkegaard, der die „Krankheit zum Tode" und „Einübung im Christentum" geschrieben hatte, ganz verstanden hatte, lebte in Kopenhagen einer, der vom Grunde aus verstand, was vor sich ging, nämlich Bröchner, der noch in der letzten Periode mit Kierkegaard gesprochen hatte und erzählt hat, das Kierkegaard merkwürdig froh und freimütig war[1]). In Briefen an Molbech hat er diesem erklärt[2]), daß es sich nicht um eine persönliche Aussprache handle, sondern einen sehr tiefen Grund hatte. Bröchner war nicht mit Kierkegaard in seiner Auffassung einig, und er hatte versucht, ihn von der nach seiner Meinung einseitigen, orthodoxen Auffassung des Christentums wegzubringen; dagegen war er der erste, der verstand, daß Kierkegaard in der scharfen Hervorhebung des Unterschiedes zwischen dem neutestamentlichen und dem heutigen Christentum Recht hatte, und er hatte seiner ganzen langen Wirksamkeit als Schriftsteller gefolgt und verstand das Ziel des Ganzen. Deshalb konnte er auch unmittelbar nach dem Tode Kierkegaards in „Fädrelandet" eine ausreichende Darstellung dessen geben, was Kierkegaard als Schriftsteller gewollt hatte[3]). Über Kierkegaard selbst sagt Bröchner, daß er[4])

die liebevolle Teilnahme für andere, selbst für die unbedeutendsten Verhältnisse des Lebens bewahrte, die Milde, die Freundlichkeit, sogar den Scherz bewahrte und die Gleichmäßigkeit des Gemüts, die Klarheit des Denkens, und vor allem aber den Frieden und die Ruhe des Glaubens bewahrte, die ihn niemals verließen, auch nicht während der schweren Leiden auf dem Sterbebett.

Bröchner war selber kein Christ; er hatte aber den tiefsten Respekt vor einem Lebenswerk, das alles daran gesetzt hatte, um Klarheit zu bringen; zu der Sprengung des Verhältnisses zwischen dem Christentum und der Humanität, in der das Leben Kierkegaards ausmündete, wollte Bröchner eben nicht mitgehn, er sah aber die Auffassung Kierkegaards für die Folge aus dem neutestamentlichen Christentum an. Gewiß ist er es auch, der später verlangt hat, daß die Geistlichen, die sich Jünger Kierkegaards nennen wollten (wie Lange und Kofoed-Hansen) ihr Amt aufgeben sollten, das sei das einzig Folge-

[1]) Det. 19 Aarh. S. 373. [2]) 1902, S. 153. [3]) 1. Dec. 1855.
[4]) Briefe S. 188.

rechte[1]). Dasselbe verfocht auch der Abgeordnete P. Chr. Zahle mit großer Energie[2]); er stand selbst in hohem Maße unter dem Einfluß Kierkegaards.

Einen lebhaften Eindruck der durch Kierkegaards Angriff erregten Bewegung bekommt man in Troels Lunds Erinnerungen aus seinem Leben. Man erfährt, wie der Gymnasiast sich heimlich ins Zimmer des älteren Bruders, des Studenten, stahl, um jede neue Nr. des „Augenblicks" zu verschlingen; und da droben unter den Studenten herrschte oft Begeisterung über die Artikel[3]). Ja sogar der Lehrer der Schule in Naturkunde sprach seinen vollen Anschluß an Kierkegaard aus. Martensen schreibt über die Wirkungen von Kierkegaards Polemik[4]):

Ziemlich viele Menschen ohne Urteilskraft und mit Sympathie für Opposition gegen das Bestehende schenkten Kierkegaard ihren Beifall. Unter der Jugend waren etliche, die da meinten, daß in Kierkegaards mutigem und unerschrockenem Auftreten etwas Großes sei, das Bewunderung verdiente; und es gab einige Frauen, die für Mynster geschwärmt hatten und nun abfielen und zu Kierkegaard übergingen ... das Publikum, das er gewann, waren die Sektierer und alle, die feindlich gestimmt waren gegen die Kirche und die Geistlichkeit; und dazu etliche unbefestigte Seelen, die diese Angriffe nicht beurteilen konnten. Selbst im Bauernstande machten diese Beschuldigungen hier und dort böses Blut. Ebenso fanden sich unter seinen Anhängern reine Atheisten und Gottesleugner, die nichts mit Christentum und Religion zu schaffen haben wollten.

Es fanden sich innerhalb der Kirche Kreise, in denen man dem Ganzen ebenso verständnislos gegenüber stand wie Martensen. Liest man die Lebenserinnerungen Hammerichs und H. N. Clausens[5]), bekommt man den Eindruck, daß die wichtigen kirchen- und nationalpolitischen Fragen, mit denen sich Kierkegaard gar nicht beschäftigte, das kirchlich gesinnte Dänemark so vollkommen in Anspruch genommen haben, daß man die Kierkegaardsche Frage nur als eine sinnlose Unannehmlichkeit betrachtete, die da zeigte, daß eine große religiöse Gährung da war, die sie dann durch kirchengeschichtliche Vorträge zu beruhigen suchten. Clausen wollte grundlegend, klärend, versöhnend und beruhigend wirken, Hammerich meinte, daß Kierkegaard sich an der Grenze des Wahnsinns befinde, und daß er über die Staatskirche große Wahrheiten, aber auch kolossale Lügen gesagt habe. Die Idee, daß Kierkegaard geisteskrank sei, wurde weiter entwickelt durch Pastor Andresen in einer Schrift „Kierkegaards falsche Behauptungen", und durch andre, was Rasmus Nielsen bewegte, 1858 einen Artikel in „Nordisk Universitets Tidsskrift" einzurücken

---

[1]) Fädrelandet 20/12 1855. Der Artikel ist signiert -r wie der Artikel 1/12 1855.

[2]) Kofoed-Hansen 496ff. [3]) Et Liv 232. [4]) III S. 13–14.

[5]) Fr. Hammerich: Et Levnedslöb 1882, II 145, vgl. Brevbæreren 1857, S. 137f., 197, H. N. Clausen: Optegnelser om mit Levneds og min Tids Historie 1877, S. 448.

über „den geistigen Zustand Sören Kierkegaards"; man denkt an die Worte Kierkegaards über die Pfarrer der Zukunft, die „vor allem die ganze Unart des Kranken dulden sollten, ohne sich stören zu lassen, so wenig sich der Arzt stören läßt durch das Schimpfen und Strampeln des Patienten während einer Operation".

In welchem Grade Kierkegaard, der Brand-Major, gewünscht hat, alle diese wohlwollenden Menschen beiseite fegen zu können, die mit ihren Bütten und Pfeifenspritzen angelaufen kamen, das kann man aus seinem Verhalten gegen Birkedal sehen. Dieser hatte in der Tat die Frage, ob er Recht dazu habe, sich als Christ anzusehen, vom Grunde aus aufgenommen, so wie gewiß viele ernsthafte Pfarrer[1]). In dieser Krise hatte es klärend auf ihn gewirkt, daß Kierkegaard in seinen schrecklichen Auslassungen über die Ehe zweifellos Unrecht hatte, und ebenso in seiner Kritik über das Auftreten des Apostels Petrus am Pfingsttage. Zugleich hatte er den Eindruck, mit diesem bissigen Spott hätte Er nicht gesprochen, der über Jerusalem weinte; das half ihm dazu, durch die Krise durchzudringen zu der Überzeugung, daß die Kirche schon bestehn bleiben solle trotz der Jämmerlichkeit aller ihrer Glieder, wenn er auch von der überlegenen Art und Weise, mit der Probst Bloch das Ganze nahm, entscheidend Abstand nehmen mußte[2]). Auch andre Grundtvigianer nahmen die Sache recht ernst. Fenger wartete damit, sich auszusprechen, weil es seine Überzeugung war, daß Kierkegaards Worte viel Wahres enthielten[3]). Der Redakteur der „Dansk Kirketidende" schrieb verschiedene erklärende Artikel über Hegel, Adler und Kierkegaard und schloß mit einer Darstellung von Kierkegaards Gedanken im Zusammenhang, indem er das Verhältnis zwischen Grundtvig und Kierkegaard mit dem Verhältnis zwischen Luther und Calvin verglich[4]). Budstikke-Boisen war derjenige, der sich am unfreundlichsten stellte[5]). Im großen und ganzen nahm man von Kierkegaard Abstand, weil er das menschlich Humane verwarf, und weil er keinen Kirchenbegriff hatte. Die grundtvigianische „kirchliche" Anschauung hatte ihren festen Stand in der Kirche und in der Taufe der Kirche; mit einer Art von Wortspiel sagte man, hier sei das „Bestehende", das Kierkegaard nicht anerkennen wollte. Umgekehrt machte man geltend, daß auch die Grundtvigianer den Gedanken, daß es christliche Reiche und Länder gäbe, bekämpft hatte, und für kirchliche Freiheit gekämpft; das mußte ja auch die Folge werden von Kierkegaards Ge-

[1]) Es ist mir erzählt worden von Pastor Hoff, später an der Kirche bei Vartov.

[2]) Livserindringer 1890 II, 86, 244. En Livsforelse 415 (Ein Gedicht über Kierkegaard). Dansk Kirketidende 1855, Sp. 593, Brevbæreren 1896, 307 f., E. P. IX 532 f.

[3]) Ugeskrift for den evangeliske Kirke i Danmark, 1855, Sp. 176; Dansk Kirketidende 1855, Sp. 513. [4]) 1856, Sp. 133 f. [5]) Budst. 1857, 484.

danken über das Verhältnis zwischen Staat und Kirche[1]). Am merkwürdigsten ist das Auftreten von Grundtvig selbst; 1855 schreibt er ein Gedicht in „Synstjernen[2])", in welchem er die letzte von den 7 Gemeinden in Johannes' Offenbarung behandelt, die Gemeinde, zu der es heißt: „Du sagst: ich bin reich und habe gar satt und bedarf nichts", — und nichts deutet darauf hin, daß er das, was gleichzeitig in Kopenhagen geschah, als etwas gleichartiges aufgefaßt hätte; dagegen kassiert er eifrig die Kierkegaardsche Bewegung für das grundtvigianische Verlangen nach Freiheit ein; und er sagt, daß er ruhig die Stürme ansehn kann, weil er den rechten Wahrheitszeugen kennt — das Glaubensbekenntnis[3]); so in der Adventspredigt 1855. Kierkegaard ist der große Wortklauber, der besiegt ist, sobald man weiß, daß das Christentum nicht auf einem Buch, dem neuen Testament, ruhe, sondern auf dem Pakt der Taufe. Man würde den Eindruck von etwas Herzlosem bekommen, wenn man nicht auch die Karfreitagspredigt von 1855 hätte[4]):

In unserm täglichen Leben kann man ja kaum merken, daß wir das Kreuz aufnehmen und dem Gekreuzigten nachfolgen, was nach den Worten der Schrift doch Beweis dafür sein sollte, daß das Wort bei uns eine Kraft Gottes sei. Zwar ist es ziemlich dunkel, was der Apostel schreibt, daß die Welt ihm gekreuzigt ist und er der Welt, doch teils ist es ja deutlich genug, daß der Apostel dadurch einen tiefen Eindruck des Worts vom Kreuze auf sein Herz, sein ganzes Leben und seine ganze Auffassung des Lebens in dieser Welt bezeichnet....

Aber, Freunde in Christo, indem wir als Kinder des Lichts und des Tages sofort das Wahre eingestehen, daß das Wort vom Kreuze noch weit davon entfernt ist, uns so liebevoll am Herzen, so kräftig auf der Zunge zu liegen, oder einen so tiefen und wahrnehmbaren Eindruck auf unser ganzes Leben in dieser Welt zu machen, wie es (nach allem was wir schließen oder aus der Schrift sehen können) dem Apostel Paulus am Herzen und auf der Zunge lag und dem ganzen Verlauf seines Lebens eine neue Gestalt gab, so widersprechen wir doch dreist der ungereimten und unchristlichen Behauptung, daß wir keine wahren Christen sein sollten, weil wir die christliche Vollkommenheit nicht erreicht haben, die der Apostel beschreibt; denn das wäre ja ganz so, als ob man leugnen würde, daß unsre eignen Kinder echte Menschen wären, weil sie noch weit davon entfernt sind, das Menschenleben so kräftig und deutlich wie wir zu kennen oder in Wort und Tat ihm Ausdruck zu geben.

Den stärksten Wiederhall gaben die Worte Kierkegaards in Hadersleben.

Erstens war der Mann Probst in Hadersleben, H. P. Kofoed-Hansen, der allein mit Lange sich zu Kierkegaard in dem letzten Streit

[1]) Dansk Kirketidende 1855, Sp. 316 f., 749 f., 1856 Sp. 152. Budst. 1856, S. 47.

[2]) Dansk Kirketidende 1855 Sp. 489.

[3]) N. F. S. Grundtvigs Vartovsprædikener ved H. Begtrup 1924, S. 352, vgl. Kirkelig Samler 1856, S. 1 ff. Wo Grundtvig Kierkegaard den neuen Antichrist genannt hat (Brevbæreren 1859, S. 153), weiß ich nicht.

[4]) N. F. S. Grundtvigs Korsprædikener ved N. Clausens-Bagge, 1925, S. 96–97.

und nach seinem Tode bekannte; es ging aber ihm wie mehreren von denen, die wir in diesem Abschnitt nennen werden, daß er erst in ein paar Jahren über seine Stellung ganz klar wurde. Wir haben im Obigen P. P. Jörgensens eingehende Darstellung dieses Waffenträgers des verstorbenen Kierkegaard benutzt[1]). Wir werden uns darauf einschränken, diejenigen, die einen genaueren Bescheid über die Entwickelung dieses merkwürdigen Mannes wünschen, auf dieses Werk hinzuweisen; er entwickelte sich zu immer größerer Übereinstimmung mit Kierkegaard, so daß er sogar meinte, sein Amt aufgeben zu müssen. Aber die Vertiefung in Tertullians Schriften ließ ihn die Bedeutung der Gemeinschaft so verstehn, daß er zuletzt in die katholische Kirche übertrat. Auch der Vorkämpfer der dänischen Sache in Hadersleben, P. Chr. Koch, der Redakteur von „Dannevirke" stand unter kräftigem geistigem Einfluß von Kierkegaard, meinte aber, daß dieser als ein ernsthafter Erwecker verstanden werden konnte, der keine Umwälzung im Äußeren zu bewirken brauchte. Da der Pfarrer in Hadersleben, Johannes Fibiger, in einer Predigt gegen die Übertreibungen Kierkegaards gesprochen hatte, wurde Redakteur Koch böse; doch das Zusammentreffen dieser beiden Männer führte zu einem fruchtbaren Zusammenwirken, worunter Fibiger kleine Aufsätze erbaulicher Art in „Dannevirke" einrückte[2]). Später wurde die Zeitung Øre-Sund, die Redakteur Koch herausgab, nachdem er die Redakteurstellung bei „Dannevirke" aufgegeben hatte, eins der Organe, die in einem gemilderten Kierkegaardschen Geist arbeiteten. Von solchen Zeitungen existierten in den folgenden Jahren mehrere mit näherem oder fernerem Anschluß an Kierkegaards Gedanken[3]).

Am eigentümlichsten von diesen ist der „Briefträger" („Brevbæreren"), von Niels Johansen redigiert; er hatte während des Streits versucht, Zutritt zu Kierkegaard und eine persönliche Unterredung mit ihm zu erlangen, war aber abgewiesen worden; später aber, da er sich in Kierkegaards Schriften vertieft hatte, namentlich in „Einübung im Christentum", bekennt er, daß es eine große Sünde und ein großer Schaden sei, daß er die Schriften Kierkegaards nicht früher gekannt habe[4]). Nach dieser Zeit läßt er oft große Bruchstücke daraus abdrucken, und sein Blatt wird der Sammelplatz für viele, die unter Kierkegaards Einfluß stehn und sich in der Kirche der Geistlichen nicht

---

[1]) Namentlich S. 443–557.

[2]) Johannes Fibiger: Mit Liv og Levned 1898 S. 96–97.

[3]) J. C. Örums „Theologiske Flyveblade" 1856 u. 1859. „Vore Ordførere" redigiert von C. Knudsen, s. namentlich S. 77–78. Hier auch der vorher genannte P. Chr. Zahle, S. 170ff. vgl. „Brevbæreren" 1856 S. 147.

[4]) E. P. IX 514 „Brevbæreren" 1855 S. 33, Bekendelsen 1856 S. 59.

wohl fühlen[1]). Eine Zeitlang hatte Niels Johansen große Sympathie für die Innere Mission gehabt; als aber die Kierkegaardschen Tendenzen bei ihm überhand gewonnen hatten, läßt er den „Briefträger" mit einer ziemlich feindlichen Besprechung von der Inneren Mission schließen, wobei er sich sogar des Gelächters bedient. Über J. Dyrholm, der der Redakteur der Inneren Missions-Zeitung geworden ist, sagt er:

J. Dyrholm und ich sind in jener Zeit der Erweckung Arm in Arm auf Langelang umhergewandert in herzlichem christlichem Verständnis. Noch ist vielleicht mein Glaube an ihn größer als seine Hoffnung zu mir. Im Christlichen sind wir gewiß sehr einig; wir sind nur im Kirchlichen uneinig.

Ob einige dieser Männer die sich um Johansen gesammelt hatten, in die Innere Mission übergetreten sind, weiß ich nicht; bekannt aber ist es, daß Vilhelm Beck in seiner Jugend unter großem Einfluß von Kierkegaard gewesen ist, ein Einfluß, der ihm auch den Mut gab, wider die „ungläubigen Pfarrer" zu predigen[2]).

Martensen hat darin Recht, daß auch die Sektierer sich die Bewegung zu Nutze machten; so suchten sie eine Zeitlang Lange zu gewinnen[3]). Von Hadersleben reiste ein Lehrer Sommer und setzte sich, nach einigem Umherstreifen besonders in Vejle, in Kopenhagen nieder als Leiter eines besondern Kreises, der sich ihm anschloß; in „Briefträger" kann man beobachten, wie Johansen zuerst Zutrauen zu ihm hat, nach und nach aber ihn für eine gefährliche Person hält[4]); noch im Jahre 1873 gibt er ein besonderes Blatt heraus, das er „Einübung im Christentum" nennt, und in dem er noch die Auffassung Kierkegaards von der Ehe verficht.

Von größeren Sektenbildungen hat Kierkegaard Einfluß auf die Entstehung der Freigemeinde Grunnets und auf die Bewegung Trandbergs gehabt[5]). Bekannter ist es, welche Rolle Kierkegaard für den norwegischen Pfarrer Lammer in Skien gespielt hat; er stiftete eine Freigemeinde, die einige Jahre bestand, und ist Vorbild der Gestalt Brands bei Ibsen[6]). Sowohl durch ihn wie durch den norwegischen Pfarrer Christopher Bruun hat Kierkegaard Anteil an dieser Gestalt gehabt, dessen Hauptzüge aus dem Zorn darüber entstanden, daß Norwegen

---

[1]) Örum, der Verfasser von „Sandhedsvidnestriden", vgl. Dansk Kirket. 1855 Sp. 142f., 854. Kofoed-Hansen S. 482, 499. Pedrin ist der ungestümste, 1857 S. 223, 1858 S. 29, 101, 157; 1859,1ff., 53. Noch z. B. Lars Möller 1859 S. 78.

[2]) V. Beck: Erindringer fra mit Liv, 1900 S. 22f.

[3]) Kofoed-Hansen 502.

[4]) 1855, 75; 1856, 303; 1858, 132; 1859, 35, 137, 182f. vgl. seine „Einübung im Christentum" Nr. 2.

[5]) M. Neiiendams Frikirker og Sekter 361ff., 374ff.

[6]) Karl Larsen: Den episke Brand 244ff.

im Jahre 1864 Dänemark im Stiche ließ. Auch Lammers Bewegung findet eine begeisterte Erwähnung in „Briefträger“ [1]).

IV. Kierkegaards Tod.

Das letzte Lebewohl.

Ohne Zweifel hat Kierkegaard selbst geahnt, daß der Tod sich nahte, und daß die ungeheure geistige Anspannung ihm die letzten Kräfte raubte. Von seinem Bruder Peter Christian hat er keinen Abschied genommen, er hat es nicht gewollt. Das Verhältnis zwischen den beiden Brüdern ist nie sehr herzlich gewesen. In der ersten Jugend war Sören der verlorene Sohn, sein Bruder der ältere Bruder; späterhin hatte er ebenso wenig wie das übrige Kopenhagen den tragischen Verlauf der Verlobung verstanden, aber hatte doch seinen Bruder Sibbern gegenüber verteidigt. Als „der Corsar“ ihn zum Gelächter für Kopenhagen machte, hatte er von Seiten seines Bruders keine liebevolle Fürsorge gespürt, keinen Versuch seiner Verteidigung. Selbst das mutige Auftreten Peter Christians in der Sache mit den Baptisten hatte keine Gnade vor Sörens Augen gefunden. In der späteren Zeit hatte der Bruder ihn gereizt durch seine Teilnahme in dem politischen Angeln nach Wählerstimmen und durch den Vortrag über ihn und Martensen, in welchem Sören die Ekstase repräsentierte, also etwas in der Richtung auf Verrücktheit! Als ob er nicht genügend Reflexion besäße! Und während des Kirchensturms war sein Bruder innerhalb des Lagers der Grundtvigianer nicht derjenige, der das größte Verständnis offenbarte. Im Großen und Ganzen empfand Sören den Gegensatz so stark, daß er den Bruder nicht einmal empfangen wollte, als er in Frederiks Hospital im Sterben lag [2]). Es hat etwas merkwürdig Tragisches an sich, daß der Bruder auch in seinen alten Tagen von der krankhaften Schwermut eingeholt wurde, die ein Familienerbe war, so daß er sein Bischofsamt niederlegte und sich in jeder Beziehung der Liebe Gottes unwürdig fühlte; das war die Verzweiflung des Vaters noch einmal.

Dagegen gelang es auf verschiedene Weise Sören Kierkegaard, den beiden Menschen Lebewohl zu sagen, die die entscheidende Bedeutung

[1]) 1856, S. 156; 1858, S. 136, 154. Lammer nimmt ausdrücklich einen Vorbehalt Kierkegaards Stellung zur Ehe gegenüber.

[2]) VI A 8; VIII A 545, 650, IX A 99, 411, 483, X¹ A 61, X² A 134, 256, 263, 273ff., 286f., 295, 338, 415, 486f., 589, X³ A 569, E. P. IX 14, 407, 543f., vgl. Peter Christian Kierkegaards samlede Varker IV 120ff.

für sein Leben gehabt hatten, seinem Vater und Frau Schlegel, denselben, denen er seine beiden letzten Abendmahlsreden gewidmet hatte[1]). Gewiß widmet Kierkegaard grade aus diesem Hintergedanken seinem Vater mitten unter dem Streit mit der Kirche seine letzte Beichtrede, die Rede von der Unveränderlichkeit Gottes. Als es ihm wichtig war, den Ernst des Angriffs zu betonen, wie er in ihm selbst lebhaft wohnte, setzte er dem ernsterfüllten Christentum seines Vaters das letzte Denkmal durch eine Rede, die auf einmal eine Rede ist von der unveränderlichen Strenge Gottes, und am Schluß, von der unveränderlichen Liebe Gottes. So vollstreckte er den letzten Willen seines Vaters in Bezug auf ihn selbst. Hatte er ihm Schande gemacht? Dem Vater, der ihn gelehrt hatte, was Vaterliebe war, auch wenn sie hart ist, dem Vater, dessen er jeden Tag im Gebet gedacht hatte.

Aber auch von Frau Schlegel wurde es ihm möglich, Abschied zu nehmen. Ihr Mann war zum Gouverneur von Westindien ernannt. Es war mitten im Kirchenstreit. Am 17. März, dem Tage nach der Zuspitzung des Ganzen durch das Begleitwort zu der neuen Ausgabe der „Einübung im Christentum", traf sie ihn mit Willen auf der Straße; sie sollte am selben Tag verreisen. Sie ging dicht an ihm vorüber und sagte mit gedämpfter Stimme: „Gott segne dich, es möge dir wohl gehn." Er wich gleichsam zurück und erwiderte ihren Wunsch mit einem Gruß. Auf seinem Sterbebett sagte er: „Wie bin ich froh, daß meine kleine Gouvernante von allem fort ist, wie bin ich froh, daß sie geheiratet hat, und grade den Fritz Schlegel[2]). Bei seinem Tod hinterließ er folgenden letzten Willen an den Bruder[3]):

Natürlich ist es mein Wille, daß meine ehemalige Verlobte, Frau Regine Schlegel, unbedingt das Bißchen erbe, das ich hinterlasse. Will sie es nicht selbst in Empfang nehmen, wird es ihr unter der Bedingung angeboten, daß sie darüber disponiert, um es unter die Armen auszuteilen.

Was ich auszudrücken wünsche, ist, daß eine Verlobung mir ebenso verpflichtend war und noch ist wie eine Ehe, und daß deshalb meine Hinterlassenschaft ihr zu teil wird, ganz als wäre ich ihr angetraut.

Wegen der besonderen Begründung entschlossen sich Schlegels, das Angebot nicht anzunehmen. In der Geschichte aber ist sie die „Unbenannte, deren Namen einmal genannt werden sollte", der die ganze Schriftstellerei gewidmet ist.

Auf dem Sterbebett.

Am 2. Oktober 1855 sank Kierkegaard bewußtlos auf der Straße um und wurde ins Krankenhaus, das Frederiks Hospital, gebracht, wo er am 11. November starb. Leider enthält das Krankenjournal

[1]) XII 245, 265. [2]) Forl. (R. Meyer) VI—VII. [3]) Forl. 138 ff.

keine genügende Auskunft, um die Art der Krankheit zu bestimmen[1]). Es wird vermutet, sie sei Rückenmarksentzündung; er konnte nicht auf den Beinen stehn, seine Geisteskräfte waren aber gesund bis zuletzt. Ja, alle, die ihn auf dem Sterbelager gesehen haben, wurden von der Klarheit und der Siegesfreude betroffen, die von seinem Wesen ausstrahlten; jetzt wußte er, daß sein Streit zu Ende war, und daß Gott ihn gebraucht hatte. Das berichtet Troels Lund über den Besuch seiner Eltern am selben Tag, wo er ins Krankenhaus gebracht wurde[2]). Weiterhin erzählt Troels Lund etwas sehr Ergreifendes. Eine Schwester Sörens, die 1832 gestorben war, war mit dem Großkaufmann Christian Lund verheiratet gewesen, „Onkel Christian". Dieser mußte doch Sören besuchen vor seinem Tode, Troels Lund begleitete den Onkel und seine Tochter dahin. Der Onkel war ein wenig ungeschickt, so daß man Angst hatte, wie der Besuch ablaufen würde; und dazu hatte er die Eigentümlichkeit, daß er die Krankheit ganz wegreden wollte. Da draußen konnte er sich nicht beherrschen, er brach aus: „Nein, weißt du was, Sören! dir fehlt halt nichts anders als deine alte ungereimte Gewohnheit, dich krumm zu halten. Bei der Stellung, in der du sitzst, muß es ja jedem Menschen schlecht werden. Den Rücken grade und den Kopf hoch, so wird die Krankheit vorüber sein! das versichre ich dich". Alle waren unglücklich über diese Taktlosigkeit am Sterbebett, doch dann geschah das Merkwürdige, daß der Kranke die Lage rettete; ein Lächeln, das auf ein Mal Wehmut, Nachsicht und Scherz ausdrückte, löste alle Dissonanzen auf. „Gott behüte einen Menschen davor, je das Lächeln zu vergessen". Troels meint, daß er selbst gewissermaßen als Blitzableiter fungierte, und daß Onkel Sören durchschaut hat, daß das die Meinung mit seinem Dabeisein war; und als er ihm sagte: „Ich danke dir Troels, daß du zu mir kamst, lebe wohl!" da wurden diese Worte von einem Blick begleitet, „dessen Gleichen ich nie später gesehen habe." „Er strahlte mit einem erhabenen, verklärten, seligen Glanz, so daß er mir schien, das ganze Zimmer zu erleuchten. Alles war in dem Lichtquell dieser Augen gesammelt: innige Liebe, selige, aufgelöste Wehmut, durchschauende Klarheit und ein scherzendes Lächeln. Mir war es als eine himmlische Offenbarung, ein Herausströmen von der einen Seele zu der andern, ein Segen, das neuen Mut, neue Kraft und Verpflichtung mir einflößte".

Im Krankenhaus wurde er mit aller Sorgfalt gepflegt. Die Oberschwester war die Kusine des Pfarrers Johannes Fibiger zu Hadersleben, Ilia Fibiger, eine bedeutende Frau, die selber einen tiefen Kummer durchlitten und ihr Leben selbstaufopfernder Liebesarbeit geweiht hatte;

[1]) Ugeskrift for Læger 1913, Nr. 41, vgl. S. 69, 34.
[2]) Et Liv 234, Henriette Lund 174–75.

sie erfreute ihn mit den Blumen, die sie jeden Tag erneuerte und zu ihm hineinsetzte. Mit den Ärzten hatte Kierkegaard kleine Plänkeleien; sie wollten die Krankheit als eine physische Krankheit behandeln; sie sei aber psychisch; eine Flasche Bier, die sie ihm jeden Tag zugedacht hatten, wollte er aus religiösen Gründen nicht haben. Am Frederiks Hospital war Onkel Christians Sohn, Henrik Lund, angestellt als Candidat, und er nahm sich sehr des Onkels an.

Der einzige, der sonst zum Sterbelager Zutritt bekam, war sein Jugendfreund, Emil Boesen, und ein Mal auch, wie gesagt, Lange. Selbstverständlich konnten Boesen und der Freund nicht vermeiden, das zu besprechen, das ihn und seine Freunde in Bewegung setzte, daß Kierkegaard doch den Geistlichen Unrecht getan hatte; aber es peinigte offenbar Kierkegaard, und jedes Wort darüber, daß er etwas widerrufen solle oder sich in ein freundlicheres Verhältnis z. B. zu Fenger stellen solle, wies er ganz ab[1]).

Du hast keine Ahnung, welche Giftpflanze Mynster gewesen ist, du hast keine Ahnung davon, es ist ungeheuer, wie sie Verderb um sich gebreitet hat. Er war ein Koloß; es bedurfte starker Kräfte, um ihn über den Haufen zu werfen, und es mußte über den hergehn, der es tat. Wenn die Jäger das Wildschwein jagen sollen, wählen sie einen Hund aus, sie wissen schon, wie es gehn wird: Das Wildschwein wird gefällt werden, aber es geht über den Hund her, der es anfällt[2]). Ich will gerne sterben, so bin ich davon überzeugt, daß ich meine Aufgabe gelöst habe. Was von einem Verstorbenen kommt, will man oft lieber hören als, was von einem Lebenden kommt.

Ich habe alle die „Augenblicke" vergessen müssen und das Übrige auch, um Ruhe zu bekommen, und ich meine, daß ich eine Aufgabe gehabt habe, die hinlänglich bedeutungsvoll und schwierig genug war. Du mußt bemerken, daß ich die Sache von dem Innersten des Christentums aus gesehen habe, dann ist alles mit einander Verzögerung.

Er wollte an und für sich gern zum heiligen Abendmahl, aber er wollte es sich nicht von einem Geistlichen reichen lassen; „Königliche Beamte stehn in keinem Verhältnis zum Christentum"; da es ihm nicht von einem Laien gereicht werden konnte, mußte er es entbehren. Gottes Souveränität sollte durchgekämpft werden. Einmal fragt ihn Boesen gradezu, ob er nichts hatte, das er noch sagen wollte.

Nein, ja doch, grüße alle Menschen; ich habe sie alle geliebt, und sage ihnen, daß mein Leben ein großes, andern unbekanntes Leiden ist; alles sah wie Stolz und Eitelkeit aus, war es aber nicht. Ich bin gar nicht besser wie die andern, das habe ich gesagt, und habe nie anders gesagt; ich hatte meinen Pfahl im Fleisch, deshalb heiratete ich nicht und konnte kein Amt suchen; ich bin ja theologischer Kandidat, hatte öffentliches Anrecht und genoß private Gunst, ich hätte ja haben können, was ich wollte, aber anstatt dessen wurde ich die Ausnahme.

Boesen fragte ihn, ob er beten könne, und ob er in Frieden sterben könne.

[1]) E. P. IX 593ff. [2]) Vgl. S. 445.

Ja, das kann ich; dann bitte ich zuerst um die Vergebung der Sünden, daß es mir alles vergeben sein möge; und danach bitte ich, daß ich von der Verzweiflung im Tode befreit werden möge.

Er meint nicht, daß das, was er gesagt hatte, böse sei, er sagte es aber, um das Böse fortzuschaffen und zu dem Halleluja, Halleluja, Halleluja zu kommen. „Und das ja alles, weil du an die Gnade Gottes in Christo glaubst und dazu deine Zuflucht nimmst?" — „Ja, natürlich, was sonst?" Als Boesen ihn fragt, ob er nichts in seinen Äußerungen verändern wollte, da sie ja der Wirklichkeit nicht entsprechend, sondern strenger waren, antwortet er:

So soll es auch sein, sonst hilft es nichts; das glaube ich schon, wenn die Bombe platzt, muß es so sein! Meinst du, ich sollte es undeutlich machen, erst zur Erweckung reden und dann zur Beruhigung, warum willst du mich doch darin stören!

Troels Lund hat darin Recht, daß diese Kreuzverhöre dem Todkranken sehr peinlich gewesen sein mögen; aber andrerseits sind sie uns so wertvoll, um Klarheit darüber zu gewinnen, mit welchem Gedanken er von dieser Welt Abschied nahm, und welche Motive dahinter liegen, wenn er wollte, daß auf seinem Grabstein der Vers von Brorson stehn sollte:

Noch eine kleine Zeit,
So ist's gewonnen,
So ist der ganze Streit
Ins Nichts entronnen:
Im Rosensaal darf ich
Ohn Unterbrechen,
Auf ewig, ewiglich
Mit Jesus sprechen.

Das Begräbnis[1]).

Die Spannung die in gedämpften Tönen in den Gesprächen zwischen Kierkegaard und Boesen hervortritt, schlägt bei dem Begräbnis in helle Flammen aus. An und für sich war es nicht leicht zu bestimmen, wie dieses vor sich gehn sollte; und es wurde dadurch seinem Bruder noch schwieriger gemacht, daß es, als er von Petersburg nach Kopenhagen kam, schon bestimmt war, daß das Begräbnis von der Frauenkirche am Sonntag vor sich gehn sollte. Er sah wohl das Mißtönende darin ein so wohl wie andere von den Geistlichen Kopenhagens; der Stiftprobst Tryde hätte es gern verändert; es kam aber Peter Christian

[1]) Berlingske Tidende 1855, Nr. 272; Fädrelandet hat die Rede von H. Lund, vgl. H. Lund: Erindringer fra Hjemnet 175ff., Troels Lund: Et Liv 239ff., Brevbæreren 1855, S. 161, 1856, S. 165.

vor, daß es nicht ginge, jetzt die Bestimmung zu ändern; das würde wie Feigheit aussehn, und an und für sich würde etwas Merkwürdiges darin liegen, wenn man das Begräbnis in tiefster Stille vor sich gehn ließe.

Seltsam unheimlich muß es an dem Tag in der Frauenkirche die Menschen berührt haben, daß der, der die verletzenden Worte gesagt hatte über das Gott-zum-Narren-halten, von hier aus begraben werden sollte. Die Kirche war übervoll; viele konnten gar nicht hinein; von der Geistlichkeit hat Henriette Lund nur den Bruder und Stiftprobst Tryde entdeckt; er sollte die Einsegnung verrichten. Ihm war das Ganze augenscheinlich unangenehm. Vor dem Anfang des Begräbnisses bahnte eine Schaar von Studenten sich den Weg durch das Gedränge, um eine Ehrenwache um die Bahre zu bilden.

Selten hat wohl ein geistlicher Redner eine schwierigere Aufgabe gehabt als Peter Christian Kierkegaard an jenem Tage. Leider haben wir die Rede nicht; erst im Jahre 1881 hat er nach dem Gedächtnis und nach einem Zeitungsreferat den wesentlichen Inhalt niedergeschrieben [1]):

Es wurde damit angefangen, dem Gefühl den unmittelbaren Ausdruck zu geben, das mich ergriff und ergreifen mußte, als ich nun den letzten Mann von dem verhältnismäßig zahlreichen Geschlecht weggerufen sah, in welchem ich herangewachsen war, und aus welchem alle mit einer Ausnahme die reiferen Jahre erreicht hatten. Dabei sollte aber, sagte ich dann, unter den Verhältnissen und in dem Kreise, in welchem ich hier redete, nicht verweilt werden, wie großes Interesse die Person und die Schriften des Verstorbenen sicher auch bei sehr vielen von den Anwesenden aller Wahrscheinlichkeit nach erweckt haben, wenn nicht für die Kinder, so doch für den Greis und für den geistigen Einfluß des Mannes, der das Oberhaupt des ganzen Geschlechtes war und der bei den Gräbern aller seiner Kinder gestanden hatte, den jetzt Verstorbenen und den Redner grade ausgenommen. Eine Aussprache über die Wirksamkeit meines jetzt verstorbenen Bruders, die irgendwie der Auffassung und der Schätzung von ihm und seinem Werke geben könnte, die sich bei dieser so überaus großen Versammlung findet, daran könnte ich im Augenblick jedenfalls nicht denken. Denn wenn sonst etwas festgestanden hat, dann auch dieses, daß hier sicher viele anwesend waren, und zwar aus allen Klassen der Gesellschaft, die bekannten, ihm ihre christliche Erweckung oder eine weitere Entwickelung ihrer Aneignung des Christentums zu verdanken; gleichfalls viele andere, die, ohne das sagen zu können, von ihm doch die Anregung zu mächtigen Rührungen und Kämpfen auf dem geistigen Gebiet empfangen hatten; letztlich aber waren sicherlich auch nicht wenige, die da meinten, durch ihn gelernt zu haben, daß alles, was sich bei uns Menschenalter hindurch für Christentum ausgab, Schein und Täuschung sei, einige wohl auch, daß das Christentum selbst eigentlich etwas so überaus Hohes sei, daß dessen Wirklichkeit jedenfalls nicht für sie sei, dessen Forderung keinen Anspruch auf sie habe. Aber bei solchen Gegensätzen zwischen den Anwesenden — unter denen einige vielleicht bei der Bahre des Verstorbenen standen mit einer Vorstellung davon, daß er wie ein Johannes der Täufer das Kommen des Herren mit der Wurfschaufel, um seine Tenne zu fegen, verkündigt hatte, und zwar so mächtig, daß seine Verkündigung davon an und für sich schon einigermaßen wie

[1]) P. C. Kierkegaard IV 126–7.

eine Wurfschaufel wirkte, während eine andere Schaar sich ihn beinahe wie eine Art Samson vorstellte, der gefallen war und in seinem Fall eine sogenannte christliche Kirche in dem dänischen Volke gestürzt hatte — hier fühlte sich der Redner jedenfalls außer Stand, das auszusprechen, was er wohl vielleicht jeder der verschiedenen Richtungen in Besonderheit zu sagen hatte, und was er, wenn er nicht unter dem überwältigenden Eindruck von des Bruders Begräbnis stünde, zu den Verschiedenen zu sagen wagen könnte und wollte und dabei wenigstens auf Verständnis für das Gesagte und Einverständnis mit dem Gesagten bei einigen von ihnen hoffen könnte. So viel wollte er indessen wagen, hier auszusprechen —, und darin wußte er sich in voller Übereinstimmung mit dem Verstorbenen, der ja für alles, was er sein Leben hindurch lernte, litt und wirkte, schon lange voll des Dankes gewesen war —, daß auch für uns und für das dänische Volk in weiten Kreisen eine mächtige Aufforderung vorliegt, um Gott dem Allerhöchsten für das zu danken, was ihm von oben vergönnt war, für die Wahrheit und den Ernst der Ewigkeit unter uns mit seinem Zeugnis zu wirken. Und dazu wollte er dann für seinen Teil das Bekenntnis fügen, und vielleicht für viele andre, namentlich in der dänischen Geistlichkeit, daß er es nicht nur tief beklagte, sondern auch von Herzen Scham und Reue darüber fühlte, daß niemand unter uns verstanden hatte — damals in den letzten Jahren als, in der Hitze des Gefechts unter Anstrengung und Leiden, der Blick des Verstorbenen sich zum Teil verdunkelte und verwirrte, so daß seine Schläge wild und blind fielen, wie die Ölvers in jener norwegischen Sage — dann so zu tun wie dessen Freunde, mit dem sicheren Blick und der milden Umarmung der Liebe lockend oder nötigend ihn zu bewegen, eine Zeitlang stilles Ausruhen und ruhige Sammlung nach der übergroßen Spannung zu suchen. Aber im Zusammenhang damit wollte er am Schlusse Gott den Vater im Namen Jesu Christi darum bitten, er wolle doch durch seinen Geist uns dazu leiten, das recht zu benützen, wovon der jetzt Verstorbene nach Gottes Willen ein wirksames Zeugnis unter uns hätte ablegen sollen, ohne daß wir uns darin hindern lassen sollen, indem wir auf das Unrichtige und das Mißweisende stieren.

Es war in der Tat eine taktvolle und demütige Rede über den Bruder, dem es das größte Leiden gewesen war, daß er allein stand ohne jemanden, mit dem er seine Leiden und seine Kämpfe teilen konnte[1]), und der dann den Mut hatte, sein Leben so zu Ende zu führen, wie er meinte, daß Gott es wolle. Es war unmöglich für irgend einen Menschen damals, das Entscheidende zu sagen, und das ist es noch; die Rede gab, so wie sie war, der Spannung einen monumentalen Ausdruck; es ist nicht zu wundern, daß die allgemeine Meinung die war, daß die Rede des Bruders richtig war. In der Kirche ging alles gut; aber auf dem Kirchhofe löste sich die Spannung, und der Anstoß darüber, daß der erklärte Gegner der Kirche ein kirchliches Begräbnis bekam, kam zu Worte. Der Stiftsprobst verrichtete die Einsegnung; aber als das vorbei war, bat Henrik Lund um das Wort. Das geschah so plötzlich, daß niemand es hindern konnte. Er tadelte das Unredliche darin, daß der Mann, der sich von der Kirche losgesagt hatte, mit klingendem Spiel kirchlich begraben wurde; es wäre ein Betrug, wenn die Kirche sich ihn aneigne. Danach las er die

[1]) X⁵ A 73, 403.

Stelle aus Johannes' Offenbarung vor, über die Gemeinde, die Gott aus seinem Munde ausspeien will, weil sie lau ist; „Du weißt nicht, daß du bist elend und jämmerlich, arm, blind und bloß"; Kierkegaard wurde heraufbeschworen in seinem flammenden Zorn über die Staatskirche, „die große Hure", und die vielen Christen. In dieser Kirche war Kierkegaard nicht Christ; Bruchstücke aus den „Augenblicken" wurden vorgelesen, um den Worten einen präsentischen Nachdruck zu geben und zu zeigen, daß sich die Kirche durch dieses Begräbnis verächtlich gemacht hatte.

Und jetzt fand er Ruhe. Auch auf die Weise kam sein Leben zum Abschluß, daß die hinterlassene Summe grade hinreichend war, um das Begräbnis zu bezahlen. Gott selber brachte die Entscheidung und bewirkte, daß er davon befreit wurde, ohne Existenzmittel da zu stehn; die Aussicht war es ja, unter die sich zu beugen ihn so viel gekostet hatte. Jetzt war er sorgloser als die Lilien auf dem Felde; er konnte in der Ewigkeit ununterbrochen Gott danken.

V. Zum Verständnis mit dem Leser.

Lieber Leser! Wenn du diesen Schluß liest, um zu sehn, zu welchem Ergebnis ich gekommen bin, dann wirst du enttäuscht werden. Niemand ist so peinlich sorgfältig gewesen, keine Ergebnisse mitzuteilen, wie Kierkegaard; er meinte, der Verderb der Zeit stehe in innerlicher Verbindung damit, daß Ergebnisse mitgeteilt wurden, wo der Weg, der mühsame Weg, einzig und allein verbürgen konnte, daß man wirklich das besaß, was mitgeteilt werden sollte[1]); und er meinte, der Verderb der Kirche, den er mit bittrem Schmerz sah und mit großer Leidenschaft bekämpfte, stamme wesentlich daher, daß man vergessen hatte, daß die Wahrheit der Weg ist, und sie als Ergebnis mitgeteilt hatte. Daher könnte es mir doch nie einfallen, am Schlusse meines Buches über ihn Ergebnisse mitzuteilen; dadurch würde ich ja die Unredlichkeit befördern, auf deren Bekämpfung er selbst sein Leben eingesetzt hatte, und ich würde das tun, wovor er so bange war, daß die Dozenten es tun würden: nämlich ihn zu einem Paragraphen im System zusammenschrumpfen lassen. Er ist nicht eine Erscheinung, die man eingeordnet haben soll; wie Sokrates sich mit einer Bremse verglich, die die Gottheit seinem Volk gegeben hatte, um es an träger Faulheit zu hindern, so ist Kierkegaard

[1]) Schon III 23.

eine Bremse, mit der die Kirche nicht fertig werden soll, weil es eine Hauptsünde gibt, die immer droht, besonders im Protestantismus, besonders in Dänemark.

In der Darstellung seines Lebens und seiner Wirksamkeit als Schriftsteller habe ich auf verschiedene Verhältnisse aufmerksam gemacht, die man beachten muß, wenn man zu einer sowohl gerechten wie selbstständigen Beurteilung kommen will, die einem zu einer Entfaltung des inneren Selbst und zur Selbständigkeit verhelfen kann; dadurch habe ich getan, was nach meinem Dünken getan werden kann, um dir, lieber Leser, zur Klarheit darüber zu helfen, was du mit dem tun willst, das er der Welt gegeben hat. Dennoch kann es vielleicht nützlich sein, nun am Schluß die Fäden ein wenig enger zusammenzuziehen, so daß die wesentlichen Züge, auf die es ankommt, deutlicher werden können.

Und so will ich mich denn zuerst an die wenden, die da meinen, daß Kierkegaard das Christentum in seiner wahren Gestalt dargestellt hat, und die indem sie sahen, was das Christentum wirklich ist, sich davon überzeugen ließen, daß sie sich nicht Christen nennen durften; sie betrachten die Kirche als eine unredliche Halbheit, wo man eine optimistische Kulturreligiosität mit dem Namen des Christentums schmückt, ohne eine Ahnung davon zu haben, wie lebensfeindlich das Christentum ist und sein muß; und sie meinen vielleicht, daß ich grade das getan habe, wogegen Henrik Lund beim Begräbnis seinen entrüsteten Einspruch erhob: nämlich daß ich das Lebenswerk eines Mannes für die Kirche einkassiert habe, das mit der Behauptung endete, daß alle Teilnahme am Leben und Wirken der Kirche Gott-zum-Narren-Halten sei. Während der ganzen Gedankenarbeit, in die hinein die Beschäftigung mit Kierkegaard mich gezwungen hat, haben sich bestimmte Hauptgedanken bei mir befestigt; mit deren Hilfe will ich versuchen, auf diese Einwendung zu erwidern.

Es hat in der Tat nur ein Mann in Dänemark gelebt, der vollständig begriff, wie es sich mit der Lebenstragödie Kierkegaards verhielt; der Mann war Bröchner, der wirkliche Fortsetzer Kierkegaards, auf dessen Schriften ich leider viel zu spät aufmerksam geworden bin; er hat seine Gedanken in zwei Schriften entwickelt, die eine „Glauben und Wissen", die andre „Das Religiöse in seiner Einheit mit dem Humanen". In diesen entwickelt er, daß es eine Religiosität in der Einheit mit dem Humanen gibt; und darin meine ich, daß er unbedingt Recht hat, so daß alles, was über das Humane mit Zurücksetzung des Religiösen gesagt worden ist, auf einer schicksalsschwangeren Folgewidrigkeit beruht. Durch viele Kämpfe in meiner Jugend gewann ich diese Anschauung, und wie viel ich auch späterhin in entgegengesetzter Richtung gelesen habe, hat nichts mich davon überzeugen können, daß ich mich geirrt

habe. Am stärksten hat in der Beziehung Nietzsche auf mich gewirkt. Mit jeder Fiber seines Wesens hat er empfunden, daß unsre ganze Kultur und alle unsre Gefühle auf einer religiösen Grundlage ruhen. Er hat in „Fröhliche Wissenschaft" eine meisterhafte kleine Betrachtung geschrieben; er nennt sie „Der tolle Mensch" [1]). Ein wirklicher Atheist kommt in eine Schaar von „Atheisten" hinein, die keine Ahnung davon haben, was die gemacht haben, als sie Gott töteten, daß es damit aufgehört hat, im Dasein ein Oben und ein Unten zu geben; mit glühender Leidenschaft schildert er dieses Entsetzliche; niemand hat eine so „numinöse" Schilderung von dem Entsetzen des Atheismus gegeben. —

Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet — wer wischt dies Blut von uns ab? Mit welchem Wasser könnten wir uns reinigen? Welche Sühnfeiern, welche heilige Speisen werden wir erfinden müssen? ... Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert — es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehn und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne — und doch haben sie dieselbe getan.

Es kommt mir vor, daß in dieser kleinen Betrachtung mehr Philosophie ist als in all dem, was hier in Dänemark über diese Frage von bedeutenden und weniger bedeutenden Philosophen, von Höffding bis zu Svend Ranulf, gedacht worden ist. Nietzsche hat recht, unbedingt recht, wenn er im Namen der sogenannten Atheisten sagt: „Wir ziehen immer noch die Folgerungen von Urteilen, die wir für falsch halten, von Lehren, an die wir nicht glauben — durch unsre Gefühle." Ich klage daher diese Menschen nicht der Irreligiosität an, sondern der schlechten Philosophie, der Folgewidrigkeit.

Dies ist das eine, worin Bröchner recht hat, daß es eine Einheit des Humanen und des Religiösen gibt; insofern ist er ein Fortsetzer Hegels; und hierin ist er mit Kierkegaard einig; so wohl wenn man auf die Stellung der einzelnen zum Religiösen Rücksicht nimmt, wie wenn man das Verhältnis des Kulturlebens zur Religion überlegt. Das Gottesbewußtsein des einzelnen Menschen betreffend, beruht nach Kierkegaards Meinung der Unterschied zwischen Menschen nicht darauf, daß der eine das Gottesbewußtsein hat, der andere nicht, sondern darauf, daß der eine das ganze Leben hindurch auf das Gottesbewußtsein achtet, während der andere nicht darauf achtet. Und das Kulturleben betreffend meint Kierkegaard, daß grade wenn das Bewußtsein der Unterordnung den irdischen Verhältnissen entschwunden ist, es um so notwendiger für die Kultur ist, daß es in dem innersten, dem religiösen Verhältnisse bleibt [2]).

[1]) Fröhliche Wissenschaft 3. Buch Nr. 125 (Werke kl. 8° V 163).
[2]) S. 266, 366.

Das zweite, wovon die Arbeit mit Kierkegaard Bröchner überzeugt hat, ist dies, daß die Religiosität, die in der Einheit mit dem Humanen sein soll, eine Freireligiosität sein muß, eine natürliche, humane Religiosität wie die des Sokrates; sie kann nicht die christliche Religiosität sein, wenn nicht das Christentum zur Gleichheit mit dieser freien Religiosität umgeschaffen wird. Dies entwickelt Bröchner mit einer nach meiner Meinung blendenden Klarheit, ganz aus denselben Gedanken heraus wie Kierkegaard in „Philosophische Brocken". Daraus zieht Bröchner die Folgerung, die ihn daran hinderte, sich Kierkegaard anzuschließen, nämlich die, daß die christliche Religiosität im eigentlichen Sinne in einem Verhältnis des Gegensatzes zu dem humanen Kulturleben stehen mußte. Wenn darum Bröchner auf die Gegensätze sieht, die in seiner Zeit gegeneinander kämpften, sieht er Rasmus Nielsens „Verbesserung" von Kierkegaard als einen Mangel des Denkens an, und Martensens Harmonisierung von dem Humanen und dem Christlichen sieht er als eine Folgewidrigkeit an, die Kierkegaard für die Zukunft hätte unmöglich machen müssen. Martensen sei kein Denker großen Stils.

Glänzend hat Bröchner das Problem zugespitzt. Es ist mir eine Freude gewesen, zu sehen, daß er den Kern der Sache vollkommen so aufgefaßt hat, wie ich, ohne Bröchner zu kennen, denselben während meiner ganzen Arbeit aufgefaßt habe. Wenn ich dann an das Problem herangehe, so wie ich es hier dargestellt habe, ist es mir wichtig gewesen, darauf aufmerksam zu machen, daß Kierkegaard im Anfang sich eine Lösung des Problems gedacht hatte, von der das Leben ihn nach und nach weg brachte. Während der ersten Periode seiner Schriftstellerei träumte er von einer „Wiederholung", träumte davon, daß es möglich wäre, von Neuem geboren zu werden, wenn man alt wäre. Falls er diese Lebensform, die „Wiederholung", gefunden hätte, dann hätte er eine Lebensform gefunden, die das Problem auf solche Weise löste, daß das „Entweder-Oder" Bröchners vermieden worden wäre, dann wäre die Lösung die gewesen, zuerst dränge die Resignation hinein bis zu dem Innersten der Persönlichkeit, und danach werde derjenige, der die Bewegung der Resignation gemacht hatte, zum Leben zurückgegeben, und zwar mit einem positiven Verhältnis dazu; es würde somit ein Verhältnis des Gegensatzes entstehen, das doch nicht in einer Sprengung des Bandes zwischen Religion und Kultur ausmünden würde, in einer lebensfeindlichen Auffassung des Christentums, die das Christentum unmöglich machte.

Wenn ich nun in meinem eignen Leben die „Wiederholung" in dem Sinne erlebt hätte, daß alle Dinge neu würden, dann hätte die Sache ganz deutlich vor mir gelegen; das habe ich aber nicht, und ich

muß bekennen, daß ich unter meinen Mitchristen keinen getroffen habe, von dem ich zu sagen wagte: da ist es. Daraus ziehe ich nicht die Folgerung, daß die „Wiederholung" nicht möglich sein sollte; vor dieser Folgerung werde ich durch mein Neues Testament gewarnt, das eine Gestalt wie Paulus enthält; in einer Zeit, in welcher es Mode geworden ist, Paulus zu schmähen, muß ich bekennen, daß ich in der ganzen Geschichte keinen gefunden habe, von dem ich so nahebei sagen könnte: da ist es, — wie von Paulus.

Dieses Erleben der Unwirklichkeit der „Wiederholung" enthält eine große Versuchung zum Anstoßnehmen, eine Versuchung dazu, das ganze über Bord zu werfen, weil das Christentum nicht gebe, was es verspricht; merkwürdig genug aber hat grade Kierkegaard, der Mensch, der diesen Anstoß nahm und, dadurch veranlaßt, zuletzt behauptete, das Ganze existiere nicht, mir grade die entscheidende Hilfe gegen diesen Anstoß gegeben; jedes Mal, wenn dieser Zweifel mir nahe trat, klang mir das Wort im Ohre, auf das er aufmerksam gemacht hatte: „Selig ist, der sich nicht an mir ärgert." Wir erleben im Tiefsten noch denselben Widerspruch wie das Zeitalter Christi, erleben ihn in diesem Gegensatz zwischen der erwarteten „Wiederholung" und den geringen Tagen, die die Wirklichkeit sind. „Selig, der sich nicht an mir ärgert"; und deshalb verwandelt sich jede Gewißheit davon, daß die „Wiederholung" nicht erlebt worden sei, bloß zu einer Gewißheit davon, daß sie noch nicht erlebt worden ist.

Bei dieser Wendung der Sache hat sich mir das Problem auf eine Weise gelöst, die glücklicherweise keine Beruhigung, sondern nur eine fortwährende Unruhe mitführt; ich habe die Überzeugung, daß der letzte Wille Gottes der ist, uns die „Wiederholung" zu schenken, aber hier auf Erden muß sich das Leben als Spannung noch formen. Und weil die „Wiederholung" nicht erlebt worden ist, wird es erlebt, daß von dem natürlichen, humanen Leben Sünde ausgeht; und daher geht wieder und immer wieder Gericht aus über dieses natürliche Leben. Diese Lebensform scheint mir ganz einer bestimmten Phase in Kierkegaards eigner Entwickelung zu entsprechen: damals als die Höhe des Ideals ihn bis ins Tiefste demütigte, wo er in der Gnade den Ruhepunkt fand, wie es in den Abendmahlsreden dargestellt ist[1]). Der einfältigste Ausdruck für diese Form des Christentums ist dieser: „Die unendliche Demütigung und die Gnade und dann ein Streben der Dankbarkeit, das ist Christentum."

Es kommt mir vor, daß diese Unruhe eine Lösung des Bröchnerschen Problems ist. Bekannt ist der indische Ausdruck für das Erlebnis der Einheit mit dem Göttlichen: Tat tvam asi, du bist es; im Innersten

[1]) S. 425.

der Seele wohnt das Göttliche. Wenn jemand mich fragen wollte, ob ich ein entsprechendes religiöses Erlebnis kenne, dann würde ich antworten: Ja, und wenn weiter die Frage gestellt würde: Woher kennst du es? dann antworte ich ebenso sicher: Vom Fuße des Kreuzes. Das, was das Todesurteil des Kreuzes sagt, das ist die Wahrheit in der Wahrheit über mich; und in der Aneignung dieses Urteils glaube ich, mir das anzueignen, was Kierkegaard den Bruch nennt, und wovon er spricht, wenn er übereinstimmend mit dem Neuen Testament von dem Absterben spricht; denn das Urteil macht man sich ja nicht zu eigen durch die Sentimentalität einiger Tränen, sondern dadurch, daß man in dem Innersten seines Willens begreift, daß dieses Urteil ein Todesurteil ist, das exekutiert werden „soll", dieses „Soll" aufgefaßt sowohl wie eine Forderung als wie eine Verheißung. So ist Gott, und so bin ich.

Mit diesem demütigenden Urteil ist bei Kierkegaard etwas verschmolzen, das ich mir nicht habe aneignen können; teilweise beruht es auf seiner Krankhaftigkeit; der Pfahl im Fleische und der Kampf dagegen stellte ihn außerhalb des Lebens als eine Ausnahme, und seine Schriften und sein Leben enthalten vieles, wodurch sich Ausnahmemenschen erbauen können. Wenn er nun von seinen Erlebnissen als die Ausnahme sich den Weg bahnte zu dem Einzelnen in dem Sinne, in welchem jeder Mensch der Einzelne sein sollte und konnte, hat er es sich eben angelegen sein lassen, von dem Besonderen, das ihn zur Ausnahme machte, wegzusehn; wir haben gesehn, daß ihm das immer unmöglicher wurde. Es läßt sich nicht leugnen, daß auch persönliche Bitterkeit über Zurücksetzung und Kränkungen eine gewisse Rolle in dieser Entwickelung spielten; eine wie große ist nicht unsre Aufgabe, festzustellen; er steht vor einem größeren Richter, an dessen vergebende Liebe er mit Furcht und Zittern glaubte, und dem er in aller Ewigkeit danken wollte, unaufhörlich danken wollte. Daß er redlich gestrebt hat, diese Bitterkeit zu überwinden und die Sanftmut zu gewinnen, die darin besteht, die schwere Bürde — leicht zu tragen, das kann kaum einem Zweifel unterliegen; aber wie jeder Mensch seinen Teufel hat, mit dem er kämpfen soll, so hat er dieses gehabt, das sich auf eine nur für Gott durchschaubare Weise mit seiner Krankhaftigkeit verbunden hatte. In seiner endlichen Beurteilung Kierkegaards führt Martensen die Bemerkung eines Freundes an: „Er war ein edles Instrument, das einen Sprung im Resonnanzboden hatte." Man muß Martensen für dieses Referat dankbar sein; es bringt uns der Verklärung näher, von der, so hoffen wir, das irdische Leben in der Ewigkeit umstrahlt wird[1]).

Das Lebensfeindliche bei Kierkegaard habe ich bekämpft. Ich habe gehört, daß man sich verschiedentlich darüber gewundert hat, daß

[1]) Af mit Levned III 23.

ich es so entschieden getan habe; das hatte man nicht erwartet. Das wundert mich; ich habe ja doch viele Jahre hindurch ein Amt in der Staatskirche gehabt, und ich bin seit vielen Jahren verheiratet; und der Zusammenhang in Bezug auf diese beiden Tatsachen, ist nicht der gewesen, daß ich erst nachher, als es nicht mehr geändert werden konnte, durch Kierkegaard entdeckte, daß hier eine Schwierigkeit vorlag. Ich habe in meiner ganzen Jugend unter dem Druck der Kierkegaardschen Gedanken gelebt, und in Bezug auf die Ehe meine Auffassung mit Worten begründet, zu denen ich mich noch jetzt bekenne: man kann dem Christentum nicht eine solche Form geben wollen, daß man nicht wollen kann, daß alle Menschen Christen werden sollen; und man kann nicht leugnen, daß Kierkegaard, der sich auf das Neue Testament beruft, zu Ergebnissen kommt, die dagegen streiten; was sonst übrigens diese Frage berührt, habe ich früher in diesem Werk gesagt.

Bei dieser Auffassung der Probleme, die Kierkegaard bei mir in Bewegung gesetzt hat, bin ich dann auch zu einem ganz andern Ergebnis in Bezug auf die Kirche gekommen als das, zu dem er schließlich gelangte. Während meine Freunde innerhalb der Kirche finden, daß in allem Wesentlichen alles darin in Ordnung ist, so habe ich immer die Wunden offen gehalten; und ich glaube nicht, daß es ihrer Aufmerksamkeit entgangen ist, daß ich mit einem gewissen Gefühl eines Gegensatzes mit in Reih' und Glied gehe, und oft außer Takt; es ist aber meine Freude und das für meine Stellung zur dänischen Volkskirche Entscheidende, daß man sich nicht nur darin wie in eine verzeihliche Sonderbarkeit gefunden hat, sondern bewiesen hat, daß man dasselbe wie ich wünschte: Eine Vertiefung zur Verinnerlichung und Erweckung; nicht ich habe das Recht, mit ihnen ins Gericht zu gehn, sondern vielmehr haben sie das Recht, mir vorzuwerfen, daß ich nicht vermocht habe, das zu leisten, was man von mir wünschte. Aber das heißt ja eigentlich, daß ich an die Kirche gefesselt bin auf ähnliche Weise wie Jakob Knudsen an Gott. Ich bin der Kranke, der ich an die Kirche wie an mein Krankenlager gefesselt bin, und das kann ich nicht entbehren; ich gehöre in das Hospital, das die Kirche ist, bin darin zu Hause; und daher kann ich nie in innere Opposition zu ihr kommen.

Im Anfang stand ich der Innern Mission am nächsten; aber im Laufe der Jahre habe ich mich immer mehr von ihr in ihrer ausgeprägten Form entfernt; die Geschichte der Innern Mission hat mich gelehrt, daß es das Gefährlichste von allem ist, wenn die Richtungen, die wie Feuer wirken sollten, gleichzeitig zur Macht werden. Mit der ganzen Vollmacht, die das Andenken an Kierkegaard mir gibt, will ich sie dazu auffordern, nie das Motto zu vergessen, das über dem „Kristelig Dagblad" steht: „Es soll nicht durch Heer oder Kraft, sondern

durch meinen Geist geschehn, spricht der Herr Zebaoth" (Sach. 4,6). Einst wurde die Innere Mission wirklich verfolgt; jetzt ist es so, daß man von Leiden um Christi willen nur mit Ironie sprechen sollte. Ich kann in dieser Beziehung dasselbe sagen, wie Kierkegaard über die religiös Erweckten, mit denen er wahrscheinlich die Grundtvigianer meinte[1]):

Unter uns sind einige, die im strengsten Sinne Forderung darauf erheben, Christen zu sein, es im Gegensatz zu uns andern zu sein: ihnen habe ich mich nicht anschließen können. Einesteils glaube ich, kann ihr Leben nicht dem Maßstabe genügen, den sie Einen selbst veranlassen oder nötigen anzulegen durch das starke Hervorheben, Christen zu sein — doch das ist mir das weniger wichtige; anderenteils bin ich zu wenig Christ, um zu wagen, mich jemandem anzuschließen, der eine solche Forderung stellt.

Da meine Auffassung des Christentums als Grundzug ein Gefühl der Spannung zwischen den Religiositäten A und B hat, so folgt daraus, daß mein Verhältnis zu den Grundtvigianern wesentlich dadurch bedingt ist, in wie hohem Grade man diese Spannung merkt. Wenn sie verschwindet, und man eine Religiosität zurückbehält, die wesentlich als Begleitmelodie zum kulturellen und nationalen Leben dient, dann scheint es mir, als Folgerung aus den Gedanken Bröchners, daß eine solche Religiosität mit Unrecht eine christliche genannt wird; sie ist freireligiös; und die Hervorhebung des Glaubensbekenntnisses verbessert diese Sache nicht; diese Hervorhebung zeigt nur, daß man Ausdrücke des Christentums beibehält, die eine tiefe Erkenntnis der Sünde und damit die Spannung voraussetzen, und gleichzeitig in der Wirklichkeit des Lebens eine Religiosität aus ganz anderm Guß besitzt; das beweist Mangel an Reduplikation und Folgerichtigkeit. Meiner Meinung nach gibt es wesentliche Übereinstimmungen zwischen Kierkegaard und der Grundtvigianischen Auffassung des Christentums[2]). Wenn Grundtvig singt, daß „Niemand weinte goldne Tränen, der den Glanz des Gold's nicht sah" dann meint auch Kierkegaard, ausgenommen grade in der letzten Periode, daß der Weg zur Religiosität B durch die Religiosität A geht. Wenn Grundtvig singt, „der Staub wird in des Schöpfers Hand gelegt, wo langsam die Natur ihn ausarbeitet", dann wußte auch Kierkegaard aus teuer erkaufter Erfahrung, daß es Dinge gibt, die man nur nach vielen vergeblichen Kämpfen überwindet. Niemand wollte williger als Kierkegaard mit Jakob Knudsen einräumen, daß der größte Teil unsres Christentums Heidentum ist; er wünschte es aber am liebsten in den Tönen Brorsons zu sagen: „Man muß warten, man muß harren." Ja, sogar in der erweiterten Anschauung der Kirche, die für Grundtvig so eigentümlich ist, existiert eine Gemeinschaft mit Kierke-

[1]) S. 455f. XII 311.

[2]) Carl Koch: Grundtvigske Toner 1925, S. 7ff.

gaard, wenn er in seiner nächstletzten Periode, wo er von der Kümmerlichkeit des Bestehenden überzeugt war, sich mit dem Studium der Kirchengeschichte tröstet, wo er Menschen wie Chrysostomos entdeckt, die ihm ein größeres christliches Format wie Mynster zu haben scheinen. Gemeinsam ist auch beiden, worauf ich aufmerksam gemacht habe, das Verständnis für das Lächeln und das Märchen. Wenn Grundtvig so redet, daß „mit Jubel die Kleinen Verstand und Vergnügen so prächtig vereinen", dann würde Kierkegaard darin mit ihm einig sein; und er hat in der Tat angewendet „das Vergnügen". Ja, so ausgeprägt dänisch ist bei beiden die Anwendung des Lächelns, daß es mir buchstäblich unmöglich ist, das Wort Lächeln in der Bedeutung, die es bei beiden hat, zu übersetzen; „Smil" ist milder wie „Lächeln".

Schließlich scheint es mir natürlich, einige Worte an etliche unter unsrer Jugend zu richten, etliche, die in den späteren Jahren unsre dänische Studentenwelt in Erregung gesetzt haben und die jetzt ihre eigne Zeitschrift, „Tidehverv" (die Zeitwende) herausgeben. Ich weiß, daß ich ihnen in ihrem Kampfe gegen das überlieferte Christentum eine Enttäuschung geworden bin. Warum folge ich ihnen denn nicht? Weil die ganze Art meines Lebens mir nicht die Rolle als Bremse zuerteilt, sondern die des Pferdes, das durch die Bremse beunruhigt wird. Wenn ich hingehn würde und Bremse werden, dann würde ich in meinen eignen Augen unter das Urteil Kierkegaards über die religiös Erweckten kommen; ich bin der durch die Bremse Beunruhigte, und alles, was Gott mir erlauben will auszurichten, das will er mir sicher innerhalb dieser Grenzen erlauben; sonderbar müßte es zugehn, wenn es mir möglich sein sollte, sie zu überschreiten; aus gutem Willen tu' ich es nicht. Dagegen scheint es mir, daß die Unruhe, die diesen Bremsen eigentümlich ist, die habe ich auch in einer so zu sagen krystallisierten Form ausgedrückt, wenn ich in meiner Ethik öfters darüber rede, mit einem wunden Gewissen zu leben; grade in diesem Teil meiner Schrift habe ich einen kleinen Einblick darein gegeben, was der eigentliche Sinn dieses Ausdrucks ist, dessen Mangel ich wohl jetzt einsehn kann[1]). Ich glaube eigentlich, daß diese Bremsen in der Realität mit mir einig sind; aber die krystallisierte Form ist ihnen zuwider; deshalb referieren sie, daß ich sage, man könne tun, was man wolle, wenn man es nur mit einem schlechten Gewissen tue. Wenn das mit einem zuvorkommenden Lächeln gesagt wird, dringt es mir zu Herzen, und ich möchte erwidern: „Ich habe freilich nichts dagegen, daß man so was von mir sagt; man kann tun, was man will, wenn man es nur mit einem guten Gewissen tut."

---

[1]) S. 591 ff.

In der Realität bin ich mit diesen Bremsen darin einig, daß was wir auch anstellen und Christentum nennen, es ist nicht das, was Gott wollte. In meiner Besprechung der „Wiederholung" habe ich das ausgesprochen, ich habe die „Wiederholung" nicht bemerkt; vor allem nicht da, wo ich allein die Möglichkeit habe, es zu beurteilen. Dagegen fühle ich mich in einer andern Richtung von diesen Menschen verschieden, nämlich durch die Eigentümlichkeit, die ich so ausdrücken möchte, daß es ihnen darauf ankommt, die Religiosität A zu einem Nichts zu reduzieren. Das muß daran liegen, daß sie nicht ahnen, wie weitreichende Folgen dies hat. Wenn der Reichtum und die Demütigung des Christenlebens auf der intensiven Spannung zwischen der Religiosität A und der Religiosität B beruhen, verschwindet das ganze aus der Wirklichkeit, wenn der eine Pol theoretisch wegeliminiert wird; und die Folge wird sein, daß das Leben ganz unwirklich wird; nicht einmal die Aufgabe, seine Kinder zu erziehen, wird zu einer Aufgabe, zu der man vor Gott verpflichtet ist.

Ich habe dieses etwas ausführlicher besprochen, als vielen notwendig erscheinen wird, in Anbetracht dessen daß die Zahl der Betreffenden nicht grade groß ist; ich habe allerdings nie gelernt, in geistigen Sachen mit Zahlen zu rechnen; und ich fühle in vielen Richtungen, daß in dem, was diese jungen Menschen sagen, Kierkegaardische Töne klingen, der wir bedürfen. Wenn dieses Werk ihnen zur Klarheit über Ziel und Wege helfen kann, dann ist etwas sehr Wertvolles erreicht.

Und so nehme ich denn Abschied von dir, lieber Leser. Hast du bis jetzt mit mir ausgehalten, dann sage ich dir von Herzen Dank; ich weiß, daß es rein intellektuell betrachtet eine anstrengende Arbeit gewesen ist, und ich habe dir vielleicht nicht so viel geholfen, wie es zu wünschen war. Ich bin kein Historiker; ich habe nicht vermocht, der Gestalt Kierkegaards den Hintergrund zu geben, den sie hätte haben sollen, und der die ganze Schilderung lebhafter gemacht hätte. Und bin kein Künstler; ich habe nicht die wenigen Linien ziehen können, die das Bild wirklich machen, indem sie das Charakteristische unterstreichen. Habe ich ab und zu das Glück gehabt, das Unaussprechliche auszusprechen, so gut wie man es nur in der Muttersprache sagen kann, dann bin ich froh, wenn du es gemerkt hast. Und nun scheiden wir. Am Schluß habe ich ja etwas darüber gesagt, wie mein Weg selbständig von dem Kierkegaards abbiegt. Gott gebe dir die Art und Weise zu finden, wie der deine abbiegen soll, damit dein Leben im Geist und in der Wahrheit und in tiefer Demütigung gelebt werden kann; gewissermaßen geht es mich nichts an, wie dein Weg ist, und

dich nichts, wie der meine ist, ebenso wenig wie es in diesem Sinne uns angeht, wo Kierkegaards besonderer Weg ging, er, der die Ausnahme war. Möchte dann, wenn wir jeder seinen Weg gehn, das Wort des Neuen Testaments auf uns in Erfüllung gehn: „Er zog aber seine Straße fröhlich." Es ist mir ein Bedürfnis, vordem wir uns trennen, einen Teil des innerlichen Dankes, der mein Herz erfüllt, auszusprechen, die Dankbarkeit so vielen Menschen gegenüber, vor allem meiner Frau gegenüber, der insofern nicht leichte Aufgaben gestellt worden sind, weil alle diese Kämpfe mich geprägt haben, und die nun bei dieser Übersetzung meine Mithelferin ist. Dann ist einer der Verstorbenen, P. A. Heiberg, mit dem ich mich viel näher verbunden gefühlt habe, als er mit mir; er würde meine Auffassung von Kierkegaard als eine Profanation seines Gedächtnisses gefühlt haben; doch das kann mich nicht davon abhalten, ihm meinen Dank auszusprechen für seine selbstlose und gründliche Lebensarbeit. Sein Bruder, mein ehemaliger Rektor, starb kurz darauf; er war es, der in meiner Jugend meine Aufmerksamkeit auf Sören Kierkegaard hinlenkte, als ich mit ihm über Gespräche, die ich mit Professor Kromann geführt hatte, sprach. Wenn mein Verhältnis zur Kirche ein so friedliches wurde, wie es wohl keiner der beiden gewünscht hat, hat das seinen Hauptgrund darin, daß ich an die Kirche gefesselt war, wie der Kranke an sein Krankenlager, und ich traf viele in ihr, die ebenso an sie gefesselt waren; ich konnte mich, sie verurteilend, nicht als der Fortsetzer Kierkegaards betrachten. Ich habe selbst versucht, neun Jahre nach einander in einer ländlichen Gemeinde in Dänemark zu arbeiten, wo die Arbeit scheinbar nichts fruchtete; die Lust fehlt mir, nach einem einzigen der dänischen Pfarrer Steine zu werfen; kann diese Schrift dem einen oder dem anderen zum tieferen Eindringen in die Gnade Gottes helfen, dann bin ich ihm dankbar. Einen der Geistlichen Dänemarks habe ich in meiner Jugend kennen gelernt und lieb gewonnen, und es tat mir wohl, daß er verstand, was sich in mir während meiner Arbeit mit Kierkegaard vollzog; es war der Pfarrer, der mich konfirmierte, und der später mich merken ließ, daß er wünschte, daß ich zum Nutzen der Kirche die Schwierigkeiten, mit welchen ich kämpfte, durchdringen könne; es war Bischof Schousboe. Ich nehme in diesem Augenblick mein altes Poesie-Album hervor und schreibe ab:

An Eduard Geismar.

Bleibe, menschlich gesprochen, zu jeder Zeit dir selbst treu, ohne zu der Fahne irgend einer Partei oder irgend eines Parteiführers zu schwören! Dann wirst du immer und mit deinem ganzen Vermögen dazu getrieben, dein geistiges Leben bei dem Herrn selbst zu suchen, und aus den ewigen Quellen zu schöpfen; dann wirst du aber auch am besten verstehn lernen, wie wenig ein Mensch von selber ver-

mag, und daß wir deshalb zu dem Bekenntnis gezwungen werden: „Ich weiß zur Seligkeit nichts ohne allein Jesum Christum, den Gekreuzigten."

Aalborg, bischöfliche Wohnung, 8. Juli 1888. V. Schousboe.

Gebet.

Aber dich, unsern Gott, der du alles und alle dazu brauchen willst, alle zu dir zu ziehen, der du die Liebe bist, und es in ewiger Unveränderlichkeit bist, dich wollen wir darum bitten, daß du auch dieses Werk dazu brauchen wolleſt, womöglich den einen oder den anderen zu dir zu ziehen; und daß du immer und immer wieder es dazu brauchen wolleſt. Wenn vieles darin war, das den Stempel menschlicher Sünde trug, und wo auch meine Sünde deinen guten Willen hinderte, dann bitten wir dich, der du so oft den Samen des Unkrautes aufsammelteſt, den wir ausgestreut haben, daß du diesen treuen Dienst der Liebe auch an dieser Schrift ausüben willst, so daß es niemanden daran hindern möge, zu dir zu kommen, sondern unter allen Verhältnissen zu dir ziehe. Und wenn etwas darin ist, das einen Abglanz deiner ewigen Liebe in ihrem Ernst trägt, dann bitten wir dich, du wolleſt im stillen den Leser besuchen und es wirken lassen, die Liebe zur Ermunterung, wenn ein tief Betrübter es lieſt, den heiligen Ernst zur Vertiefung, wenn einer es lieſt, der die erste Liebe verlassen hat und jetzt weder kalt noch warm ist. Und wir bitten dich, daß du so dem Einzelnen geben wolleſt, was grade ihm not tut, und daß aus dem Zerstreuten ab und zu ein Bild von dir hervortrete, so wie du bist, ein Bild, worin deine ewige unergründliche Liebe verschmolzen ist mit deinem unveränderlichen Ernst, dem unbeugsamen, und dann dieses Bild dich den Menschen näher bringe, so daß es sie zu dir zieht.

Und wir danken dir für jeden Krieger, den du deiner dänischen Kirche gesandt hast. Wir danken dir für jedes Wort des Trostes, wir danken dir aber auch, weil du in deiner Gnade jedem Geschlecht das gabst, was ihm not tat, damit das Salz nicht dumm und kraftlos werde; denn darum bitten wir dich vor allem, uns davor zu bewahren. Dann wollen wir dir auch Dank sagen, weil du einen Menschen besonders zu Leiden einweihteſt; und wenn diese Leiden schwerer wurden, als du gedacht hatteſt, wegen seiner Schuld, dann war er dazu bereit, die Leiden zu vergessen in der ewigen Dankbarkeit, und du wirst die Schuld vergessen in deinem ewigen Erbarmen, damit alles immer wieder darin ausmünde: dein ist das Reich und die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.

Stellenverzeichnis.

Weil es verschiedene deutsche Ausgaben gibt, und die meisten bisherigen deutschen Ausgaben nur ein vorläufiger Behelf sind, kann ich ein eigentliches Parallelverzeichnis zwischen der dänischen und den deutschen Ausgaben nicht geben. Dies Stellenverzeichnis bietet als Ersatz dafür in der linken Zahlenreihe Seitenzahlen der von mir benutzten dänischen Ausgabe (Samlede Værker Kopenhagen 1901 ff.) und hinter der Stellenangabe so viel von Text oder Einteilungen Kierkegaards, daß es ziemlich leicht sein wird, die Stelle in einer beliebigen gegenwärtigen oder zukünftigen deutschen Ausgabe wieder zu finden. Die dritte Reihe kann dem Leser dazu helfen, den Ort in diesem Werk zu finden, an dem die betreffende Stelle aus Kierkegaard besprochen wird. Die Stellen der dänischen Ausgabe werden in der dritten Reihe soweit nötig mit aufrechten Ziffern wiederholt, die Seitenzahlen dieses Buches hier sind stets mit kursiven (liegenden) Ziffern gegeben.

	I.	
III	Titelblatt. **Entweder — Oder**	
V—XVI	Vorwort	V — 7, *261*
1—27	Diapsalmata. 1—2 Titel	*62, 131, 159 ff.*
	14 Diese zwei bekannten Violinstriche. 22 Ekstatischer Vortrag	
29—113	Die Stadien des unmittelbar Erotischen. 29—30 Titel	*141 ff.*
31—56	Nichtssagende Einleitung (Stk 2 fängt an S. 42)	
57—60	Erstes Stadium	
60—66	Zweites Stadium	
66—68	Drittes Stadium	
69—83	1 Sinnliche Genialität, bestimmt als Verführung	
84—95	2 Andere Bearbeitungen des Don Juan	
95—112	Der innere musikalische Bau der Oper	
113	Nichtssagendes Nachspiel	
115—141	Der Reflex des Antik-Tragischen in dem modernen Tragischen. 115—116 Titel. 131 Des Labdakos's Geschlecht	*58, 155*
143—189	Schattenrisse. 143—44 Titel	*153 ff.*
145—154	Improvisierte Ansprache	
154—166	Marie Beaumarchais	
167—179	Donna Elvira	
180—189	Gretchen	
191—203	Der Unglücklichste. 191—192 Titel	*157—58*
205—251	Die erste Liebe. 205—206 Titel	*166*
253—272	Die Wechselwirtschaft. 253—256 Titel	*160 f.*
273—412	Tagebuch des Verführers. 273—74 Titel	*140 ff., 143 ff.*
275—285	Einleitung	278 — *74*, 282 f. — *157*
	286 4. April. 298 5. Mai. 313 2. Juni. 324 Ob Ihr nun Ruhe halten wollt! 331 3. Juli. 341 2. August. 354 Erster Brief. 362 Brief: Was ist Sehnsucht. 375 Wenn ich aufrichtig sein soll. 383 Die Philosophie der Küsse. 395 Das Weib ist und bleibt doch. 404 16. September	*140*

II.

1—4	**Entweder – Oder II.** 1 – 2 Titel. 3 – 4 Die ästhetische Giltigkeit der Ehe	
5—140	Die ästhetische Giltigkeit der Ehe	*128 ff., 165 f.*
5—16	Lieber Freund! (Persönliche Einleitung)	
17—34	Doch zu unsrem Thema! (Der Wert der romantischen Liebe, gegen Irrwege verteidigt. Die Konzentration der ersten Liebe mit der christlichen Liebe als Ziel)	*96 ff.*
34—46	Zuerst nun eine Untersuchung über die Liebe. (Die erste Liebe)	
47—57	Doch du hast vielleicht noch mehr auf dem Gewissen. (Die innere Harmonie der Ehe gegen Einwände verteidigt)	
57—80	Die Ehe ist sinnlich und zugleich geistig. (Endliche Teleologie der Ehe wird abgewiesen, sie ist nur relativ berechtigt)	
80—86	Doch kehren wir zum Thema zurück. (Die Trauung)	
86—90	Es ist uns noch deutlicher geworden. (Die Realisierbarkeit der Ehe? zweiter Teil des Themas S. 8)	
91—107	Indem ich so das Wesen der Liebe verfolge. (Offenheit und Geheimnis in der Ehe)	
107—114	Und nun bin ich auf einen Einwand. (Der historische Charakter der Ehe, der Kampf gegen Armut)	
114—131	Doch nun genug von diesen äußeren Anfechtungen. (Die Macht der Gewohnheit und die Ästhetik der Ehe in der Zeit)	
131—140	Es ist nun noch ein Punkt übrig. (Die Liebe als Pflicht)	
141—299	Das Gleichgewicht des Ästhetischen und des Ethischen in der Ausarbeitung der Persönlichkeit. 141—42 Titel	*131—140, 166 ff.*
143—154	Mein Freund! (Entweder — Oder ästhetisch und ethisch)	
154—161	Du weißt, ich habe mich nie. (Die absoluten Gegensätze und die Weltgeschichte, Hegel)	*277, 291*
161—175	Was heißt es nun aber, ästhetisch zu leben? (Der Genuß und die Schwermut, Nero. Die Verzweiflung)	
175—187	Also: jede ästhetische Lebensanschauung ist Verzweiflung. (Die Verzweiflung als Ironie)	
187—201	Ich bin Ehemann. (Wähle die Verzweiflung! Mein Selbst in seiner ewigen Giltigkeit. Die Reue)	189 — *293*
201—215	Hier will ich nun diese Erwägungen abbrechen. (Erweiterungen)	
215—225	Die erste Wirkung. (Der Mystiker)	
225—243	Das Individuum wählt sich also selbst. (Das Allgemeine und das Individuelle in der ethischen Lebensaufgabe)	240 — *9*
243—291	Mir erübrigt nun noch. (Die ethische Auf-	

	gabe und die Ästhetik). 248 Geld. 251 Arbeit. 254 Nahrungssorgen. 261 Beruf. 264 Ausrichten. 269 Die erste Liebe. 274 Die Ehe. 281 Der Gottesdienst. 284 Der Freund. 289 Die Offenbarung des Selbsts. 290 Zusammenfassung	
291—294	In der letzten Zeit. (Persönliches über die Frau)	
294—299	Im Mittelalter. (Die Ausnahme)	*137*
301—318	Ultimatum. 301—306 Titel. 312 Thema	*113ff., 280*; Schluß *59, 541*

III.

1—51	**Zwei Reden zur Erbauung.** 1—12 Titelblätter und Vorwort	*149ff.*
13—34	Die Erwartung des Glaubens, Neujahrstag. Gal. 3, 23ff. 23 Thema	21ff. — *540*
37—52	Alle gute Gabe und alle vollkommne Gabe kommt von oben herab. Jac. 1, 17—22	*542*
55—168	**Furcht und Zittern.** 55—56 Titel	*172ff., 313*
57—60	Vorrede	
60—67	Stimmung	
68—75	Eine Lobrede auf Abraham	
77—103	Problemata. 77—78 Titel. 79—103 Vorläufige Expektoration	
104—116	Problema 1	*293*
117—129	Problema 2	*293, 78, 313*
130—165	Problema 3. 141 Agnete und der Wassernix. 149 Sara. 154 Faust	
166—168	Epilog	
169—264	**Die Wiederholung.** 171—172 Titel	*183—191*
173—191	Philosophische Einleitung. Der Dichter	177 — *85f.*
191—207	Doch ich will mich nicht länger. (Erster Berliner Aufenthalt)	
207—213	Der Talisman. (Zweiter Berliner Aufenthalt)	
214—222	Wiederholung	219 — *243*
223—255	Briefe. 223 15. Aug. 231 19. Sept. 234 11. Okt. 238 15. Nov. 241 14. Dez. 245 13. Jan. 247 17. Febr. 249 Obschon ich. 253 31. Mai	
259—264	Mein lieber Leser!	
267—315	**Drei Reden zur Erbauung,** 1843. 267—273 Titel und Vorrede	
273—286	Die Liebe deckt der Sünden Menge, 1. Petr. 4, 7—12	*510, 517f., 544*
287—295	Dasselbe Thema	
296—315	Die Beglaubigung in dem inwendigen Menschen	*468*, 307 — *337*

IV.

3—68	**Vier Reden zur Erbauung.** 3—8 Titelblätter und Vorrede	
9—23	Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt, Hiob 1, 20—21	*9, 467*
24—37	Alle gute Gabe und alle vollkommne Gabe kommt von oben herab	*467*

38—53	Dasselbe Thema	
54—68	Die Seele in Geduld zu gewinnen	*470*
71—113	**Zwei Reden zur Erbauung.** 71—74 Titel und Vorrede	*470*
75—94	Die Seele in Geduld zu bewahren	
95—113	Geduld in der Erwartung. Anna	
117—170	**Drei Reden zur Erbauung.** 117—122 Titel und Vorrede	
117—138	Gedenke an deinen Schöpfer in deiner Jugend	*470*
139—156	Erwartung einer ewigen Seligkeit	*267*
157—170	Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen	
173—272	**Philosophische Brocken**	*304ff.*
175—178	Vorwort	
179—191	Propositio. Kapitel I	180 — *273*, 185 — *327*
192—204	Kapitel II	195ff. — *193ff.*, *210f.*
204—215	Kapitel III	208f. — *270*
215—221	Das Ärgernis am Paradox	*309*
221—234	Kapitel IV	227 — *318*
235—251	Zwischenspiel. 236 § 1. 239 § 2. 240 § 3. 242 § 4. 249 Anwendung	*291*, *308*, *325*
253—272	Kapitel V. 253 § 1. 262 § 2. 272 Moral	266 — *321*
275—428	**Der Begriff der Angst.** 275—278 Titel und Dedikation. 279—280 Vorwort	*34*, *325ff.*
281—296	Einleitung	288 — *534*
297—322	Caput I. 297 § 1. 302 § 2. 306 § 3. 309 §4. 313 § 5. 317 § 6	*326ff.*, 313f. — *34f.*, *267*
323—350	Caput II. 326 § 1. 331 § 2. 332—342 A. 342 B	*34ff.*, *99*, *235*, *326*
350—363	Caput III	*273*
363—378	363 § 1. 366 § 2. 372 § 3	
379—381	Caput IV	
381—386	§ 1	*40*
386—402	§ 2	*44*, 395 — *39*
402—404	I.	
404—420	II. 404 a. 407 b. 412 c	*278*
421—428	Caput V	*54f.*

V.

3—71	**Vorreden**	I — *350*, VI — *218*
75—168	**Vier Reden zur Erbauung.** 75—80 Titel und Vorwort	
81—105	Gottes bedürfen ist des Menschen höchste Vollkommenheit. 107 Thema	*468*, 97 — *299*
106—123	Der Pfahl im Fleisch	*39*, *510*
124—148	Gegen Feigheit	137f. — *342*
149—168	Der echte Beter streitet im Gebet und siegt, dadurch daß Gott in ihm siegt	*470f.*, *542*
169—253	**Drei Reden bei gedachten Gelegenheiten.** 171—76 Titel und Vorwort	
177—203	Beichtrede (kurze)	*510*, 190 — *268*
204—225	Trauungsrede	
226—253	Grabrede	

VI.

1—459	**Stadien auf dem Lebenswege.** 1—12 Titel, Inhalt, lectori benevolo	

13—83	In vino veritas. 13—14 Titel	*222—240*
15—24	Vorerinnerung	
25—34	Einleitung	
34—48	Der junge Mann	
49—56	Conſtantin Conſtantius	
57—65	Victor Eremita	
65—70	Der Modehändler	
70—78	Johannes der Verführer	*99*
78—83	Schluß	
85—174	Unterſchiedliche Gedanken über die Ehe gegen Einwendungen. 85—86 Titel	*222—240*
85—95	Mein lieber Leſer uſw.	
96—103	Die Liebe hat doch ihren Gott. (Eros, die Zeit und der Entſchluß.)	
103—114	Im Heidentum ſetzte man auf die Eheloſigkeit eine Strafe (Die Ehe gegen den negativen Entſchluß)	
114—125	Nun zu den Einwendungen gegen die Ehe. (Die Liebe gegen die Reflexion)	
125—142	Hiermit habe ich bereits angedeutet. (Die Schönheit des Weibes und ihre Schwachheit. Nochmals der Entſchluß)	
142—148	Als Beiſpiel. (Goethe)	*241*
149—161	Es fällt mir natürlich nicht ein. (Die Reflexion und der Entſchluß)	
161—174	Ich habe wohl manchmal gefochten als der in die Luft ſtreicht. (Die Ausnahme)	
175—459	Schuldig? — Nicht ſchuldig? 175—184 Titel, Bekanntmachung	
185—370	Quidams Geſchichte und Reflexionen. 185 3. Jan. 189 5. Jan. 199 12. Jan. Morgen. 213 25. Jan. Morgen. 219 5. Febr. Mitternacht. 236 5. März Mitternacht. 259 5. April Mitternacht. 270 6. April Mitternacht. 281 14. April Mitternacht. 302 5. Mai Mitternacht. 308 8. Mai Morgen. 324 21. Mai Mitternacht. 336 5. Juni Mitternacht. 345 12. Juni Morgen. 355 18. Juni Mitternacht	*201ff.* 189 — *19.* 199 — *91.* 204f. — *100.* 219f. — *60f.* 236 — *27, 57.* 259ff. — *37.* 291 — *100.* 302 — *43.* 308f. — *106f.* 336ff. — *61*
370—459	Frater Taciturnus an den Leſer. 377 § 1. 388 § 2. 398 1) Er iſt verſchloſſen. 407 § 3. 416 § 4. 421 Ein Seitenblick auf Shakeſpeares Hamlet. 423 § 5. 433 Beilage. 441 § 6. 450 Schlußwort	400 — *103.* 410 — *536.* 414 — *315.* 447f. — *213, 314, 339.* 454f. — *4f.*

VII.

I—XVI	**Abſchließende unwiſſenſchaftliche Nachſchrift** zu den philoſophiſchen Brocken. III—IV Titel. V—IX Vorwort. XI—XV Inhalt	350
1—549		*195ff.* 266 — *307*
1—8	Einleitung. 9—10 Titel zum erſten Teil	
11—23	Anfang. 12 Kap. I. 13 § 1 Die heilige Schrift	*271*
23—34	§ 2 Von der Kirche	
34—37	§ 3 Der Beweis der Jahrhunderte	

37—43	Kap. II Die spekulative Betrachtung. 45—46 Titel zum zweiten Teil	
47—103	Erster Abschnitt. Etwas über Lessing	*271f., 291f.*
47—54	Kap. I An Lessing gerichteter Dank	
54—55	Kap. II Mögliche und wirkliche Theses von Lessing	
55—62	1. Der subjektive existierende Denker gibt auf die Dialektik der Mitteilung acht	
62—73	2. Der existierende subjektive Denker ist in seinem Existenzverhältnis ...	
73—85	3. Lessing hat gesagt: Zufällige geschichtliche Wahrheiten ...	
86—88	4. Lessing hat gesagt: Wenn Gott in seiner rechten Hand ...	
88—97	a. Ein logisches System kann es geben	
97—103	b. Ein System des Daseins kann es nicht geben	
104—543	Zweiter Abschnitt. Das subjektive Problem	
104—157	Kap. I Subjektiv zu werden	*276, 383, 286f.*
105—114	Objektiv redet man ...	
115—122	*α.* Die Weltgeschichte quantitativ dialektisch	*271f., 288*
122—126	*β.* Die Weltgeschichte eine Approximation	
126—130	*γ.* Was ist in der Weltgeschichte zu sehen?	
130—131	*δ.* Die Generationsentwickelung	
131—136	*ε.* Erst das Ethische, dann das Weltgeschichtliche	133 — *104*
137—151	Beispiele des subjektiven Denkens. 137 Sterben. 141 Unsterblich zu sein. 147 Gott zu danken. 149 Heiraten	*103f.*
151—157	In Frederiksberg Garten	*268, 207*
157—211	Kap. II. Die subjektive Wahrheit, die Innerlichkeit	*276*
157—166	Das abstrakte Erkennen unmenschlich. Das Subjekt-Objekt	*271f.*
166—182	Die objektive und die subjektive Wahrheit	*271,* 172f. — *276, 306*
182—197	Laß uns dann mit ein Paar Beispielen erläutern (Die christlichen Paradoxe)	
197—203	Dies scheint ja beinahe Ernst zu sein. (Szene auf dem Friedhof)	*65*
203—211	Aber, sagte ich zu mir selbst. (Der Entschluß und die indirekte Mitteilung)	
212—257	Beilage. Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur. 211 Entweder — Oder. 221 Furcht und Zittern. 222 Wiederholung. 227 Begriff der Angst. 229 Die Reden. 232 Die Brocken. 242 Die Stadien	225 — *230,* 240 — *276, 223*
257—273	Kap. III. Die wirkliche Subjektivität, die ethische. § 1. Existieren, Wirklichkeit	*283*
273—297	§ 2. Möglichkeit höher als Wirklichkeit	*283f.,* 297 — *269f.*
298—303	§ 3. Die Gleichzeitigkeit der einzelnen Momente	
303—312	§ 4. Der subjektive Denker, seine Aufgabe	311 — *536*
312—333	Kap. IV. Das Problem der „Brocken". Sectio I. Zur Orientierung in der Anlage der Brocken. 312 § 1. 319 § 2. 330 § 3	
334—335	Sectio II	

335—374	A. Das Pathetische. § 1. 343 Was ist nämlich die Mediation. 358 Weil aber die Aufgabe in Einübung. 365 Man kann sowohl gut als böse sein	*196ff., 297ff., 271.* 337 — *344.* 357 — *317.* 362 — *198, 537.* 367 — *276.* 371 f. — *534*
375—458	§ 2. 384 Vor allem darf der religiöse Vortrag. 399 Innerhalb des religiösen Leidens. 406 Sieh, letzten Sonntag sagte der Pfarrer. 425 Der Religiöse hat nun die Krankheit überstanden. 447 Die Note über die Komik	*198ff., 535, 537f.,* 400 — *302.* 447ff. — *206f.*
458—484	§ 3. 470 Ich will nun die Auffassungen von Schuld	*198f., 304ff.,* 463 — *538.* 475 — *268f.*
484—490	Zwischensatz zwischen A und B	*538*
490—507	B. Das Dialektische. § 1 497. § 2 500. § 3 504	*199f., 307ff.*
507—511	Beilage zu B	*344f.*
511—529	Schluß	
529—532	Objektiv bestimmt man	
532—537	Subjektiv bestimmt man	
537—543	Beilage. Einverständnis mit dem Leser	
545—549	Eine erste und letzte Erklärung	*220*

VIII.

3—105	**Eine literarische Besprechung** (Zwei Zeitalter). 3—6 Titel, Vorwort	
7—22	Einleitung	
22—28	Übersicht über den Inhalt	
29—56	Eine ästhetische Auffassung der Novelle	
57—	Der Ertrag für die Beobachtung. 58 Die Revolutionszeit. 64 Die Gegenwart	*364ff.*
109—416	**Erbauliche Reden in verschiedenem Geist**	*377*
117—241	**Eine Gelegenheitsrede. (Die Reinheit des Herzens.)** 113—118 Titel und Vorwort	*378, 470ff., 334, 514ff., 539, 541*
119—133	Einleitung. 133—134 Die Reinheit des Herzens	*511, 544, 334f.*
134—143	I. Soll es möglich sein, daß ein Mensch Eines wollen kann . . .	*334f.*
144—178	II. Soll ein Mensch wirklich in Wahrheit Eines wollen. A. Soll ein Mensch das Gute in Wahrheit wollen. 144 1). 151 2). 164 3). 167 4)	161 — *340*
178—196	Soll ein Mensch das Gute in Wahrheit wollen, dann muß er Alles 1) für das Gute tun wollen	185 — *294.* 188 f. — *521, 340.* 192 — *294f.*
196—215	2) für das Gute leiden wollen	*207f., 538*
215—242	III. 229 Und in deiner Tätigkeit. 237 Das waren die Fragen	217 — *539.* 219 — *377f.,* 241 — *538*
245—296	**Was wir lernen von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln des Himmels.** 249 I. 270 II. 286 III.	*480f.*
301—416	**Das Evangelium der Leiden.** 305 I. 317 II. 334 III. 348 IV. 370 V. 385 VI. 398 VII	*379f., 477. 520.* II *383, 479, 520, 543.* 331 — *515.* III *520.* IV *115f., 320.* VII *385, 480*

IX.

1—194	**Die Taten der Liebe.** I	*380f., 494 — 308*

9—20	Das verborgene Leben der Liebe und ...	*211, 281, 266*
21—46	II. A. Du sollst lieben	
47—62	II. B. Du sollst „den Nächsten" lieben	
63—89	II. C. „Du" sollst den Nächsten lieben	*492*
90—129	III. A. Die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes	
130—146	III. B. Die Liebe ist Sache des Gewissens	*493, 269*
147—166	IV. Unsre Pflicht, die Menschen zu lieben, die wir sehen	*520*
167—194	V. Unsre Pflicht, in der Liebe Schuld gegen einander zu bleiben. 182 Schluß	
201—365	Die Taten der Liebe. II.	
201—215	Die Liebe erbaut	*295*
216—234	Die Liebe glaubt alles —	*344, 281*
235—251	Die Liebe hofft alles —	*344, 320, 301*
252—266	Die Liebe sucht nicht das Ihre	
267—285	Die Liebe deckt der Sünden Menge	
286—299	Die Liebe bleibt	*344, 332f., 5*
300—314	Die Barmherzigkeit, eine Tat der Liebe ...	*493*
315—326	Der Sieg versöhnlicher Liebe	
327—339	Die Tat der Liebe, eines Verstorbenen zu gedenken	
340—354	Die Tat der Liebe, die Liebe anzupreisen	
355—365	Schluß	*517f.*

X.

3—317	**Christliche Reden**	
9—93	**Die Bekümmernisse der Heiden.** 9—14 Titel m. m.	*480f., 547*
19—28	I. Die Bekümmernis der Armut	
29—42	II. Die Bekümmernis des Überflusses	*384*
42—51	III. Die Bekümmernis der Geringheit	*520*
52—63	IV. Die Bekümmernisse der Hoheit	
64—73	V. Die Bekümmernisse der Vermessenheit	
74—83	VI. Die Bekümmernisse der Selbstquälerei	
84—93	VII. Die Bekümmernisse der Wankelmütigkeit	
95—160	**Stimmungen in dem Streit der Leiden.** 101 I. 111 II. 119 III. 129 IV. 138 V. 147 VI. 152 VII	*374, 379f., 478. 380*
161—244	**Gedanken, die hinterrücks treffen — zur Erbauung.** 166 I. 179 II. 190 III. 203 IV. 214 V. 222 VI. 233 VII	*381, 518f.*
245—317	**Reden beim Altargang am Freitag.** 255 I. 267 II. 275 III. 285 IV. 295 V. 303 VI. 313 VII	*510, 516*
319—344	**Die Krise oder eine Krise im Leben einer Schauspielerin**	*410, 465*

XI.

3—46	**Die Lilie auf dem Felde und der Vogel unter dem Himmel.** 11 I Schweigen. 24 II Gehorsam. 38 III Freude	*418, 483ff., 547*
49—109	**Zwei kleine ethisch-religiöse Abhandlungen.** 49—54 Titel m. m.	
55—91	Hat ein Mensch das Recht, sich für die Wahrheit totschlagen zu lassen? 59—61	*385, 417, 423, 620f., 401*

	Introduktion. 62 A. 70 B. 81 C. 85 D. 88 E	
93—109	Über den Unterschied zwischen einem Genie und einem Apostel	*423*
113—241	**Die Krankheit zum Tode.** 113—120 Titel, Vorwort, Inhalt. 121—124 Eingang	*328f., 399, 519*
125—135	Erster Abschnitt. 126 Titel. 127 A. Daß die Verzweiflung die Krankheit zum Tode ist. 127 A. 129 B. 131 C.	128 — *267, 328*
136—141	B. Die Allgemeinheit dieser Krankheit	
142—154	C. Die Formen dieser Krankheit. 143 a. Endlichkeit — Unendlichkeit. 148 b. Möglichkeit — Notwendigkeit	
154—185	Verzweiflung unter der Bestimmung Bewußtsein. 155 a. 159 b. 172 α 1) u. 162. 2). 178 β	*398*
187—241	Zweiter Abschnitt. Verzweiflung ist die Sünde. 187—188 Titel, 188—189 A	189f. — *399f.*
191—194	Erstes Kapitel. 191 Die Gradationen. 194 Beilage	*267, 328*
199—207	Zweites Kapitel. Die sokratische Definition der Sünde	*211*
207—214	Drittes Kapitel. Daß die Sünde keine Negation ist. 211 Beilage	
215—241	B. Die Fortsetzung der Sünde	
219—222	A. Die Sünde, über seine Sünde zu verzweifeln	
223—234	Die Sünde, an der Vergebung der Sünden zu verzweifeln	*519*
234—241	C. Die Sünde, das Christentum aufzugeben	
245—280	251—259 Der Hohepriester, 263—269 Der Zöllner, 273 Die Sünderin	*427, 510.* 252—259 — *517, 537*
	XII.	
1—237	**Einübung im Christentum.** Titel, Inhalt, Titel und Vorwort zu I extra	*308ff., 322, 411ff., 426, 445ff.*
1—65	Einübung im Christentum I. 1—2 Anrufung. 3—5 Die Einladung. 6—10 I.	13f. — *60, 316, 513, 592*
6—18	11—15 II. 16—18 III	
19—34	Halt! 22 I. 22 a. 24 b—c. 29 d. 30 e. 33 f	
35—53	II. Der Einladende. 38 A. 50 B	
54—58	III. Die Einladung und der Einladende	
59—63	IV. Das Christentum als das Absolute	
64—65	Die Moral	*322*
67—131	Einübung im Christentum II. Selig wer sich nicht an mir ärgert	
73—77	Stimmung	
78—80	Der Inhalt dieser Darstellung in einem kurzen Inbegriff	
81—114	Die Darstellung	
81—89	A.	
90—97	B.	
98—114	C. — 101 Beilage 1 und 2	
115—134	Die Denkbestimmungen des Ärgernisses. 116 § 1. 119 § 2. 124 § 3. 127 § 4. 130 § 5—6. 133 § 7	

135—239	Einübung im Christentum III. Von der Hoheit will er alle zu sich ziehen. 135—140 Titel und Vorwort	
141—146	I.	
147—155	II.	
156—167	III.	*10—12*
168—184	IV.	*414f.*
185—212	V.	*415f., 282*
213—235	VI.	
236—239	VII.	*336, 416, 548f.*
243—259	**Eine erbauliche Rede.** Die Sünderin. 243—248 Titel, Widmung, Vorwort	
263—290	**Zwei Reden beim Altargang am Freitag.** 263—270 Titel, Widmung, Vorwort	*427, 510, 516.* Vorwort *427, 454.* 273ff. — *517f.*
273—279	Luk. VII 47	*517f.*
283—290	1. Pet. IV 7	*516*
291—370	**Zur Selbstprüfung.** 293—298 Titel, Vorwort, Inhalt	*455, 522ff.*
199—337	I. Jacob. I 22—Ende. 301—304 Vorbemerkung. 305 Text. 315 Thema über den Spiegel des Wortes	311 — *455, 600, 646. 533.* 323 — *342.* 328f. — *533.* 335ff. — *333, 586*
341—354	II. Apostelgeschichte I 1—12. Christus ist der Weg	
357—370	III. Apostelgeschichte II 1—12. Der Geist ist es, der lebendig macht	*299, 525ff. 112*
373—480	**Richtet selbst**	*456, 528ff.*
379—419	Nüchtern zu werden. 381 Thema. 386 Nüchtern werden heißt: zu sich selbst kommen. 402 Nüchtern werden heißt: Sich selbst in seinem Verstehen ... 395 Mein Zuhörer! Nüchtern zu werden. 414 Nimm einige Beispiele	383 — *301, 541.* 389 — *301*
423—475	Christus als das Vorbild. Matth. VI 24ff. 432 Thema. 449 Doch damit die Sache nicht. 455 So wird aber vielleicht das Ganze. 466 Laß mich durch ein Bild	*335f., 490* 474*f.* — *322*
478—480	Die Moral	*531f.*

XIII.

3—39	**Zeitungsaufsätze vor der Schriftstellerei.** 5—8 I. 9—15 II. 16—27 III. 28—39 IV	*51f.*
43—92	**Von den Papieren eines noch Lebenden**	*52*
95—393	**Vom Begriff der Ironie**	*81—88*
103—313	Erster Teil. Sokrates' Standpunkt als Ironie aufgefaßt. 105 Einleitung. 109 Kapitel I. Die Möglichkeit der Auffassung. 111 Xenophon. 123 Platon. 136 Das Symposium. 147 Protagoras. 156 Phädon. 171 Die Apologie. 184 Das Mythische. 197 Des Staates erstes Buch. 206 Rückblick. 212 Xenophon und Platon. 214 Aristophanes. 237 Xenophon, Platon und Aristophanes. 242 Kapitel II. Die Verwirklichung der Auffassung. 242 Sokrates' Dämon. 250 Die Verurteilung Sokrates'. 252 1. 265 2. 279 Die Notwendigmachung der Auf-	

	fassung. 298 Beilage: Hegels Auffassung von Sokrates	
315—393	Zweiter Teil. Der Begriff der Ironie. 317 Einleitung. 321 Orientierende Betrachtungen. 333 Die weltgeschichtliche Giltigkeit der Ironie. 344 Die Ironie nach Fichte. 357 Friedrich Schlegel. 370 Tieck. 376 Solger. 388 Die Ironie als beherrschtes Moment	*31*
395—485	**Zeitungsaufsätze, die mit der Schriftstellerei in Verbindung stehn**	
397—406	Offene Beichte	
407—410	Wer ist der Verfasser von „Entweder—Oder"?	
411—415	Danksagung an Professor Heiberg	*350*
416—417	Eine kleine Erklärung	
418—421	Eine Erklärung und noch ein bißchen	
422—435	Frater Taciturnus gegen P. L. Möller	*353*
432—435	Das dialektische Resultat ...	*353*
436—444	Gegen Rudelbach	*450f., 595*
445—456	Über Don Juan	
457—485	Anhang I—II	
489—509	**Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller.** 493 Die Rechenschaft. 505 Ein Folgeblatt	*418, 453f., 388, 378, 366*
513—612	**Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller**	*410ff., 417f.*
517—520	Einleitung	
521—528	Erster Abschnitt. 521 A. 524 B	*139*
529—543	Zweiter Abschnitt. Kapitel I	*216ff.*
544—556	Kapitel II. 544 A. 549 B	
556—575	Kapitel III. (Einschnitt 561, 564, 568)	*118f., 17, 25, 31, 55, 72, 116, 557*
576—582	Epilog und Schluß	*270*
583—612	Beilage. 589 Vorwort. 591 „Der Einzelne" I. 599 II. 611 Nachschrift	*378*

XIV.

3—100	**Zeitungsartikel 1854—55**	*608—612*
5—10	War Bischof Mynster ein Wahrheitszeuge?	*567f., 598f.*
11—14	Martensens Antwort	*602—604*
15—21	Dabei bleibt es	*602—604*
22—25	Paludan — Müller	
26—30	Der Streitpunkt mit Bischof Martensen	
31—33	Zwei neue Wahrheitszeugen	
34—35	Bei Bischof Mynsters Tod	
36—51	Aufsätze. 36—38. 39—40. 41—44. 45—46 Das Christentum des Neuen Testamentes ist gar nicht da. 47—51 Salz	
52—55	Ich will Redlichkeit	*572, 610f.*
56—81	Aufsätze. 56—57. 58—60. 61—62. 66—69. Welche grausame Strafe. 70—73. 74—75. 76—79. 80—81 Zu der neuen Auflage von „Einübung im Christentum"	*577* *611f.*
83—86	Der Mitternachtsschrei	*573*
87—92	Folgeblätter	
93—100	Bischof Martensens Schweigen	*608*

103—364	**Der „Augenblick"**	*612ff.*
105—114	I. 117—118 Folgeblatt	*573f., 595*
115—138	II.	*595f.*
139—149	Was Christus urteilt	*614f.*
151—165	III.	*595f.*
167—186	IV.	171 — *581.* 175 — *588*
187—214	V.	189 — *584.* 197 — *585, 589*
215—236	VI.	219 — *621.* 227 — *584.* 231 — *575.* 235f. — *342, 341*
237—275	VII.	244 — *594, 619f.* 248 — *619.* 254ff. — *589, 619.* 273f. — *622*
277—294	**Gottes Unveränderlichkeit.** 277—282 Titel m. m.	*510f., 623, 633*
295—319	VIII.	*579ff.*
321—337	IX.	324 — *574, 611.* 328 — *585.* 330 — *332, 624f.*
341—364	X.	*608*

Sach- und Personenregister mit Erklärungen.

absolut 173f., 182f., 197, 296ff., 304, 311, 320, 403f., 413, 578, 583f.
absterben 314, 403, 525, 559, 582f.
Adler 79, 264, 321, 360ff., 385, 628
Ärgernis 309, 315, 411ff., 508, 521
Ästhetik 28, 45f., 117f., 128, 130, 134ff., 159f., 172f., 214f., 217, 221ff., 398f., 548, 557, 582
Äußere — Innere 7, 261, 293ff., 343
Ammundsen, Valdemar f. 1875, Professor in Kirchengeschichte 1901—23, Bischof in Hadersleben seit 1923. — 7, 27
Andersen, Hans Christian, 1801—75, der berühmte Märchenverfasser, schrieb auch weniger bedeutende Romane. — 52, 62, 70, 89, 117, 285
Andresen, Pastor 627
Anfechtung 41, 302ff., 398, 404, 469
Angst 25f., 34f., 40, 44, 59, 78, 89f., 99, 143, 180, 291, 325f.
Anselm 271
Apologetik 115, 268, 281f., 311, 455, 533
Apostel 320f., 362, 451, 595
Aristoteles 289, 325, 500
Arndt 448
Arzt, Besuch beim, 69, 71, 102, 208, 394
Askese 222, 338ff., 441, 555, 559ff., 578f., 617
Assoziationsprinzip 365
Athanasius 309, 318, 322, 344
Augenblick 274, 276, 612
Augustinus 30, 47, 64, 77f., 84, 558
Ausnahme 137, 167, 175, 179f., 190f., 338
Ausrichten 261, 343

Baader 20, 40, 80, 264
Bang, O. L., 1788—1877, berühmter Mediziner, Prof. am König Frederiks-Hospital. — 604
Barford, H. P., Amanuensis bei dem Bischof in Aalborg, wurde von Bischof P. C. Kierkegaard mit der Herausgabe der Nachgelassenen Papiere betraut (E. P.), bis H. Gottsched 1879 die Arbeit übernahm, s. Vorwort zu E. P. 1848 und A. B. Drachmann: Udvalgte Afhandlinger 1911, S. 175ff. — 27, 59
Barth, K. 303, 320, 578, 583
Beck, J. Vilhelm, 1829—1901, dän. Pfarrer, seit 1874 in Oersley, in seiner Jugend von den Angriffen Kierkegaards auf die Kirche tief ergriffen, wurde 1861 Führer der dänischen Gemeinschaftsbewegung, „der Inneren Mission". Ihm verdankt man, daß die Gemeinschaftsbewegung eine kirchliche Bewegung geblieben ist. — 631
Berlin 36, 110f., 125f., 264
Beruf 131, 303, 335
„das Bestehende", s. „Bewegung"
Bewegung als Kategorie 259f., 289, 325
„die Bewegung" (die liberale) 449, 564
Bewunderung 416
Bibel 285, 342, 524, 577
Bildung 218, 279, 459
Birkedal, S. P. Vilhelm, 1809—92, bedeutender grundtvigianischer Pfarrer, nahm auch an dem ästhetischen und politischen Leben teil; ein Zusammenstoß zwischen ihm und der Regierung veranlaßte das Wahlgemeindegesetz 1868. — 628
Blicher, Steen Steensen, 1782—1848, dän. Pfarrer und Dichter, hat besonders die jütländische Heide besungen. — 52
Bloch, Viktor, Probst 577, 611, 628
Boesen, Emil, 1812—1881, dän. Pfarrer (Horsens). Von Jugend auf S. Kierkegaards Freund, besuchte ihn regelmäßig während seiner letzten Krankheit, s. Literatur zu Carl Koch. — 26, 36, 62, 69, 72, 110f., 116, 125, 172, 635
Bohlin, Torsten (s. Literatur), 200, 252, 265, 318, 326f.
Boisen, F. E., führender Grundtvigianer, Redaktör von „Budstikken" (der Botschaftstab), Politiker. — 625, 628
Brandes, G. 87, 117, 219
Bremer, Fredrika, 1801—65, schwed. Schriftstellerin 439
Briefträger 625f., 630f.
Brorson, Hans Adolf, 1694—1764, Pietist, Bischof in Ribe, bedeutender Kirchenliederdichter. — 253, 636, 646
Bröchner, Hans, 1820—75, dän. Philo-

soph, religiös, mit Anschluß an Hegel, Bekämpfer der kirchlichen Orthodoxie, Professor, s. Literatur. — 19, 33, 64, 72, 79, 505, 509, 612, 627
Buddhismus 582, 589

Carlyle 214
Calvin 628
Christian VIII., dän. König 1839—48, Frederik VI.s Nachfolger, literarisch interessiert; unter ihm wuchsen die nationalen und politisch-liberalen Bewegungen so, daß sie für seinen Nachfolger Frederik VII. Sprengstoff enthielten.
Chrysostomos 448
Clausen, H. N., 1793—1877, dän. Theologe, von Schleiermacher beeinflußt, 1825 von Grundtvig wegen kirchenfeindlicher Theologie angegriffen. National-liberaler Politiker. — 19 f., 627

Dankbarkeit 111, 120 f., 270, 462
Dannevirke 1) die alte Verteidigungslinie in Schleswig gegen Deutschland; 2) ein dänisch-nationales Tageblatt in Hadersleben, gestiftet 1838. — 630
Daub 50, 326
Demut 29 f., 492, 509
Descartes 264 f., 280
Dialektik 14 f., 72 f., s. Reflexion
Diebesschliche 443, 459, 572, 576
Don Juan 34, 87, 141
Doppelbewegung der Unendlichkeit 172 ff., 199 f., 300
Drachmann, A. B., geb. 1860, dän. klassischer Philologe, Professor, Mitherausgeber der Gesammelten Werke. — 3, 17 f., 305, 315
Durchbrüche 54, 394, 456 f., 460 f.
dämonisch 39, 44 f., 48, 328

Ehe 109 f., 128 ff., 161, 165 f., 224 ff., 239, 332, 581, 585 ff., 617, 619
einfältig-weise 283
der Einzelne 149, 173 f., 377 f., 466, 474
Eiriksson Magnus, 1806—81, bedeutender dän. rationalistischer Theologe, Gegner sowohl der Spekulation wie des Paradoxes. — 351, 440
Entweder — Oder 133, 146, 163, 611
Erdbeben 56 ff., 93
Erdmann 52, 264 f., 288
Erinnerung 158, 184, 189 f., 222, 236, 274, 294 f., 305, 314
Erotik 95 f., 128 ff., 140 ff., 184 ff., 202 ff., 227 ff., 331 f., 396, s. Sexuelles

Erweckte 278, 455 f., 600, 646
Ethik 9, 132 f., 135, 165 f., 178 f., 183 f., 258, 266 f., 343
Eudaimonismus 269
Existenz 196 f., 272 ff.

Fädrelandet, führendes Tageblatt sowohl in politischer als auch in geistiger Hinsicht, Redakteur Carl Plong. — 350, 567, 605, 608, 612
Faust 29, 45, 76 f., 83
Fénélon 448
Fenger, P. A., 1799—1878, dän. Pfarrer, Grundtvigianer, Erweckungsprediger. — 628, 635
Feuerbach 342, 447 f., 581
Fibiger, Ilia 634
Fibiger, Johannes, 1821—97. — 630, 634
Fichte, J. G. 23, 87, 252
Fluch des Vaters 27, 58, 371
Franz von Assisi 241
Frederik VI., dän. König 1808—1839, schloß sich Napoleon an, was zum Staatsbankerott 1813 und zur Trennung von Dänemark und Norwegen 1814 führte; den liberalen Bewegungen stand er feindlich gegenüber („Wir allein wissen")
Frederik VII., dän. König 1848—63, Christians VIII. Nachfolger. 18. März 1848 machte Schleswig-Holstein Aufruhr. Der gleichzeitigen starken liberalen Bewegung gab er nach und gewann die Gunst des Volkes. Der Krieg wurde 1848—51 zum Sieg geführt; eine konstitutionelle Monarchie wurde 1849 durch ein Verfassungsgesetz eingeführt. Über die politische Behandlung von Schleswig-Holstein waren die Meinungen während seiner Regierung sehr geteilt. Alle diese Bewegungen machten auf Kierkegaard keinen Eindruck; den Liberalismus haßte er. — 1850 heiratete Fr. VII. Jungfrau Rasmussen unter dem Namen „Gräfin Danner". — 563
Freude 54, 303, 484 ff.
Freiheit 34, 168, 200, 291, 324 ff. — pol. Freiheit 451
Freimut 511, 514
freiwillig 373, 443, 590
Furcht 472

Gebet 470
Geheimnis 27 ff., 56 ff., 60, 84 ff., 104, 129 f., 371
Gehorsam 112, 125, 477

Geist 442, 525, 536, 558
Genie 25, 32, 34, 214f., 285, 411, 423
Geschichte 193f., 263, 304ff.
Gewissen 268f., 516
Gjödvad, Journalist bei Fädrelandet. Kierkegaards Freund. — 68
Glaube 52, 108, 150, 153, 167, 176, 180f., 212, 238, 267, 310f., 328, 339, 396, 503ff., 523, 558
Gleiches ums Gleiche 517f.
Gleichheit der Menschen 204, 389f., 492
Gleichzeitigkeit 315f., 404, 412ff.
Gnade 401, 408, 425ff., 441f., 444f., 460, 508f., 529ff., 572, 581
Görres 52
Goethe 18, 30, 45, 76, 84, 113, 153f., 214, 241, 260
Goldschmidt, Meïr Aaron, 1819–87, dän. Schriftsteller von mosaischer Abstammung, hat die jüdische Volkseigentümlichkeit in Novellen meisterhaft geschildert, 1840–47 tatsächlicher Redakteur des oppositionellen Witzblattes, des Corsaren, später politisch moderater, fand Ruhe in einem Glauben an die Nemesis. — 73, 158, 304, 339, 352ff., 451ff., 562
Gott und die Seele 266
Gottesbeweise 268, 279ff.
Gottmensch 54, 192ff., 308ff., 316ff., 412f.
Gräzität 50, 273f., 283f., 314
Grausamkeit Gottes 31, 403f., 458f., 559f., 583ff.
Grundtvig, Nicolai Frederik Severin, 1783–1872, der bedeutendste und eigentümlichste dän. Erwecker im 19. Jahrh. Stark von Christentum, Geschichte, namentl. Vaterlandsgeschichte, und Poesie ergriffen, studierte er erst dän. Mythologie, dann war er in den für Dänemark unglücklichen Jahren (s. Frederik VI.) bibliziistischer Bußprediger, meinte dann sein Weckerwerk durch Übersetzung von Snorre und Saxo ausüben zu können; eine neue christliche Erweckung ließ ihn noch mehr sein Leben dafür einsetzen, die breite Masse gegen die Theologie und die Gelehrsamkeit zu verteidigen; so soll auch die Theorie verstanden werden, daß wir den unveränderlichen Ausdruck des Christentums im apostol. Glaubensbekenntnis haben. Ebenso seine spätere Arbeit für nationale u. politische Freiheit u. für die dän. Volkshochschule. Seine unmittelbar stürmerische Persönlichkeit, sein Wirken mit dem mündlichen, „lebendigen" Wort, seine auf das ganze Volk sich beziehende Arbeit, in welcher das Nationale, das Christliche u. das Volkspädagogische innerlich-poetisch verschmolzen waren, trat in grellen Gegensatz zu S. Kierkegaard. — 4f., 19, 269, 365, 449f., 546, 614, 617f., 627ff., 646
Gyllembourg, Thomasine Christine, 1773–1856, heiratete den revolutionär gesinnten Schriftsteller P. A. Heiberg, aber ließ sich von ihm scheiden, als er aus dem Lande verwiesen wurde, um den schwed. Baron K. F. Ehrensvärd zu heiraten (Frau Th. Gyllembourg-Ehrensvärd). Nach seinem Tod zog sie zu ihrem Sohn, dem führenden Ästhetiker Johan Ludvig Heiberg, und schrieb als „Die Verfasserin einer Alltagsgeschichte" Novellen, namentlich „Zwei Zeitalter". — 52, 351, 363ff.

Hall, C. C., 1812–88, dän. Jurist und Politiker, 1849–54 Abgeordneter in den polit. u. national bewegten Jahren, Kultusminister in dem nach Oersteds Fall ernannten neuen Ministerium 12. Dez. 1854. 1857–63 Leiter der dän. auswärtigen Politik
Halt! 538
Hamann 46f., 54f., 64f., 76, 172, 326
Hammerich, P. F. A., 1809–77, Grundtvigianer, Pfarrer, Abgeordneter (1854–61), Historiker, von 1859 Professor der Kirchengeschichte. — 627
Hauch, Johannes Carsten, 1790–1872, dän. Dichter, ernst religiös, Lektor in Sorö, 1846 Professor in Kiel, 1851 Professor der Ästhetik in Kopenhagen. — 352f.
Hegel 7, 20, 28f., 46, 47, 64, 72, 76ff., 253ff., 266, 270f., 272f., 286ff., 307ff., 314f., 318ff., 344, 363f., 438f., 596, 628
Heiberg, Johan Ludvig, 1791–1860, dän. Dichter, der ästhetische Führer der spätromantischen Periode, Hegelianer, Kritiker, Schauspieldichter, von 1849–56 Theaterdirektor des kgl. Theaters; s. Th. Gyllembourg, Johanne L. Heiberg. — 51f., 79, 264, 349f.
—, Johanne Luise, geb. Pätges, 1812–90, von J. L. Heiberg entdeckt, 1831 ihm angetraut, die gefeiertste Schauspielerin der ganzen Zeit, auch selbst Verfasserin. Beide Martensens nächste Freunde. — 410, 465
—, Johan Ludvig, 1854–1927, dän.

klassischer Philologe, Mitherausgeber der Kierkegaard-Werke, 1884—95 Rektor der Bürgertugendschule in Kopenhagen, von 1895 Professor. — 649
Heiberg, Peter Andreas, jüngerer Bruder des Vorhergehenden, einig mit Kierkegaard in seiner letzten Periode, Archivar; alle seine Zeit hat er für Kierkegaardstudien verwendet u. war weit der bedeutendste Kierkegaard-Kenner. — 37, 326, 349, 371, 411, 416, 433, 440, 457, 649
Heim, K. 281
Heine 50
Herder 116
Hermann 281
Heroismus 341, 379, 385 ff., 521, 526, 529
Hilarius 309
Himmelstrup 121, 170
Hirsch, E. 147, 189, 319, 565
Hoffmann, E. T. A. 33, 87
Hume 46, 54
Humor 46, 54, 75 f., 86, 205 ff., 210, 220, 225 f., 238, 275
Höffding, Harald 3, 214 f., 641

Ibsen, Henrik 34, 194, 241, 631
Immanens 306
Innerlichkeit, verborgene 7, 296 f., 415 f.
indirekte Mitteilung 119, 126 f., 218 f., 382, 410 ff., 417 f., 455, 532
indisch 582 f.
Individualität 504, 560
Innere Mission, die dän. Gemeinschaftsbewegung, steht innerhalb der Volkskirche (s. V. Beck). — 278, 599 f., 631, 646
Intellektualismus 22 f., 111 f., 316 ff., 322 f., 557 f., 582 f.
Irenäus 448
Ironie 24 f., 31 f., 46, 51, 75 ff., 136, 161 ff., 169, 171, 209 f., 228 ff., 586

Jacobi 313
James 341
Jeremias 607
Johansen, K. 630 f.
Judentum 373 f., 585, 594
Jugend 316, 377, 593

Kant 271, 310
Karpokratianer 48
Katholizismus 183, 320, 579 ff., 589, 595
Kerner 52
Kierkegaard, Michael Andersen, des Vaters Vetter, 8
Kierkegaard, Michael Pedersen, 5, 7—67, 75, 85, 93, 112, 115, 139, 633
—, geb. Ane Sörensdatter Lund, die Mutter, 8, 14, 22, 27 f., 31, 58
—, Peter Christian, der Bruder, 1805—88, dän. Theologe, führender Grundtvigianer, politisch bewegt, Pfarrer in Pedersborg, wo er die Kinder der Baptisten nicht zwangstaufen wollte, 1856—75 Bischof in Aalborg, wo er an tiefer Schwermut litt und 1888 starb. — 8, 16, 43, 48, 59 f., 440, 561, 632, 636 ff.
—, Nicoline, die Schwester, 634
—, Petrea, die Schwester, 13, 57, 597
Kirche 362, 407, 430 f., 447 ff., 561 f., 593 ff., 637 ff.
Kloster 137, 139, 143, 197, 300, 343, 537, 579
Klugheit 294 f., 301, 473 f., 502
Knudsen, Jakob, 1858—1917, Grundtvigianer, nahm wegen Ehescheidung u. darauffolgender Heirat seinen Abschied als Pfarrer, der einzige bedeutende grundtvigianische Dichter in der Zeit des Brandesianismus. Als alter Mann schickte er seiner ehemaligen Gemeinde einen Brief, worin er sagt, er sei an Gottes Fußschemel wie ein Sklave gefesselt, weil er seiner Gnade nicht entbehren könne. — 645 f.
Koch, Carl, 1860—1925, sehr bedeutender grundtvigianischer Pfarrer (Ubberup Wahlgemeinde), beschäftigte sich besonders mit Goethe und Kierkegaard. — 36, 172, 646
—, P. Chr. 630
Kofoed-Hansen 630
Komik 208, 354, 365—66, 374, 405, 430
Kontert 379, 559
Korrektiv 443, 459 ff., 581
Kreuz 10 f., 212, 312 f., 340 f., 402 ff., 414 f., 496, 564, 580 f., 629, 644
Kortsen, Kort, jetzt Professor der Philosophie, in Aarhus, 357
Kuhr, Victor, dän. Philosoph, Professor, Mitherausgeber der Kierkegaard-Papiere. — 81, 163
Kultur 251—65, 292—304, 342 f.
Kunst 333, 548

Lächeln 545 f.
Lage 419 f., 442 f., 574 f.
Lammer 631
Langeweile 31, 160 f., 166
Langsamkeit 320, 496
Lehmann, P. M. Orla, 1810—70, dän.

liberaler Politiker, Journalist und Redner, 1848 Minister. — 52
Lehre 318, 322
Leibniz 264f., 291, 311, 324
Leiden 112, 196, 207f., 312, 379, 412, 475, 537. Gottes Leiden 194, 570
Lenau 78
Lessing 262f., 304ff., 447
Levin, Kierkegaards Sekretär 68, 71, 73
Lund, Anna Cathrine 596f.
—, Henrik Ferdinand 8, 420f., 596f., 634
—, Christian 634
—, Henriette, H. F. Lunds Tochter. — 8, 37, 67, 638
—, Troels, H. F. Lunds Sohn, Professor der Geschichte. — 8, 14, 336f., 358, 421, 597, 612, 627, 634
—, Henrik, Mediziner, Chr. L.s Sohn, 635, 638
Luther 303, 330, 408, 427f., 523, 529, 558, 579f., 603, 628

Madsen, Peder, 1843—1911, dän. Theologe, fromm u. orthodox, 1875—1909 Professor der Dogmatik, 1909—11 Bischof in Kopenhagen. 1912—13 erschien seine Dogmatik. — 2
Madvig, Johan Nicolaj, 1804—86, der berühmteste dän. klassische Philologe im 19. Jahrhundert, 1829—48 Professor, 1848 Kultusminister, von 1851 sowohl Professor wie hervorragender Politiker. — 335, 423, 604
Märtyrertum 358f., 385ff., 390f., 400f., 419, 429f., 457, 568f., 579f., s. Wahrheitszeuge
Marheineke 20, 125
Martensen, Hans Larsen, dän. Theologe, geb. in Flensburg 1808, von Hegel beeinflußt, erlebte in Berlin eine religiöse Krise, in welcher er den Glauben an einen persönlichen Gott gewann, setzte die Studienreise fort, beschäftigte sich namentlich mit Baader, Meister Eckart und Jakob Böhme. 1837 verteidigte er die Dissertation de autonomia humanae conscientiae sui in theologiam dogmaticam nostri temporis introducta, in welcher er den biblischen Theismus gegen Kant, Schleiermacher und Hegel verteidigte; schon als Lektor wurde er der gefeiertste Lehrer für die neue Zeit, 1845 Hofprediger. Die Dogmatik 1849 erschien in vielen dän. u. deutschen Auflagen, 1854 nach Mynsters Tod wurde er Seelands Bischof, nachdem national-politische Überlegungen in einiger Zeit seine Ernennung zweifelhaft gemacht hatten. Die christliche Ethik I—III 1871—78 in mehreren dänischen u. deutschen Auflagen. Af mit Levned I—III 1882—83. Er meinte Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, Religion und Kultur, Kirche und Staat in einer biblisch-kirchlichen Totalansicht vereinigen zu können. Die Rechenschaft für die Möglichkeit dieser Totalansicht hat er nicht wissenschaftlich gegeben. — 20, 52, 75, 78ff., 86, 280, 321, 351, 434ff., 446, 452, 560, 601ff., 613, 617, 631, 642, 644
Mediation 65, 81, 257, 287, 292ff., 300
die Menge 340f., 365, 378
Metaphysik 189
Mission 376, 407
Mitleid 68, 71, 403
Möglichkeit 55, 328
Moehler 309, 318
Möller, Peder Ludvig, 1814—65, dän. Kritiker u. Dichter. — 36, 352ff.
—, Paul Martin, 1794—1838, dän. Dichter u. Lebensphilosoph, als Professor der Philosophie Gegner des Hegelianismus, ein naher Freund von Kierkegaard, bekannt durch das Lied „Glæde over Danmark", Freude über Dänemark. — 20, 50ff., 53f., 76, 84, 132, 264, 460
Molbech, C., 1783—1857, dän. literarischer Schriftsteller, Professor in Literaturgeschichte. — 626
Monrad, Ditlev Gotthard, 1811—87, dän. Pfarrer u. liberaler Politiker, wurde 1848 Kultusminister und ist Verfasser des Entwurfs zum neuen Verfassungsgesetz 1849 (s. Frederik VII.), 1849 Bischof von Laaland-Falster, 1864 Premierminister während des Krieges, lebte eine Zeitlang auf New-Zealand, starb als Bischof von Laaland-Falster. — 340, 408, 562
Mozart 33, 45, 141, 154, 223
Mut 131, 479
Mynster (Aussprache: Münster), Jakob Peter, geb. 1775; reich und allseitig gebildet wurde er 1801 Pfarrer in Spjellerup, ohne in irgend einer inneren Beziehung zum Inhalt der Pfarrarbeit zu stehen; 1803 erlebte er eine moralisch-religiöse Erweckung, die ihn persönlich tief ergriff. Seitdem wurde er der erklärte Gegner des Rationalismus; 1811 wurde er Pfarrer in Kopenhagen, 1826 Hofprediger, 1829 kgl. Confessionarius, Prediger an der Schloßkirche. Wegen

seiner allseitigen Begabung, seines theologischen Wissens und seiner administrativen Tüchtigkeit war es selbstverständlich, daß er 1834 Seelands Bischof wurde, bis zu seinem Tod 1854. Er war konservativ, Gegner der liberalen Bewegung und des Grundtvigianismus; mit Grundtvig hatte er mehrere Zusammenstöße. Auch die Erweckungsbewegung suchte er zu bekämpfen. Alles Formlose war ihm zuwider; seine „Betrachtungen über die christlichen Glaubenslehren" und viele Predigtsammlungen waren die wichtigste Erbauung der Zeit. — 14, 81, 116, 218, 265, 322, 340, 344, 354, 358, 361, 375 f., 407, 415, 423, 445 ff., 448 f., 451 ff., 454, 467, 530, 535, 555, 560 ff., 596 ff., 605 f., 609, 613, 619, 635
Mystifikation 172
Mystik 139, 192, 266

Nachfolge Christi 319, 322, 401, 404 f., 412 ff., 416, 440 ff., 455, 520, 529 f., 629
Nationalität 4 f., 365, 383 f., 455, 627
Natur 5, 23, 71, 223 f., 334, 471, 474, 480 ff.
Naturalismus 252, 324 f.
Naumann 342
Nero 166
Nielsen, Michael, S. K.s Rektor, 15, 18
—, Rasmus, 1809—84, dän. Philosoph. Professor 1841, Hegelianer, dann kam er unter Kierkegaards Einfluß und griff Martensen an, meinte dann Glauben und Wissen als absolut ungleichartige Prinzipien versöhnen zu können und kam unter Grundtvigs Einfluß. — 76, 79, 219, 410, 413, 434 ff., 605 f., 627, 642
Nietzsche 214, 364, 641

Oersted, Anders Sandöe, 1778–1860, weit der bedeutendste Jurist Dänemarks, eine sehr ausgeprägte Persönlichkeit, 1853–54 Kultusminister, bewirkte Martensens Ernennung zum Bischof. — 604, 612
Oeresund 630
Oerum 630
Offenbarung 55, 192, 210 f., 320, 361 ff., 370, 420, 462, 558, 575 f., 604
Offenheit 129
Ohnmachtsanfall 68
Olsen, Regine, Kierkegaards Verlobte, 14, 36, 48 ff., 58 f., 75, 89—111, 118, 125, 145—159, 176 f., 185, 297 f., 424, 432 f., 454, 525, 586, 597, 633
—, Regines Vater 89, 109, 125, 424, 432
—, Jonas und Cordelia 109 f.
Opfer 90, 116, 580, s. Märtyrertum
Origenes 448
Otto 78, 182, 302, 326

Paludan-Müller, Frederik, 1809—78, dän. Dichter. Adam Homs, das bedeutendste dän. Dichterwerk, schildert das Leben eines Menschen, der innerlich nichtswürdiger wird und äußerlich zu den höchsten Stufen der Ehre steigt. — 294
—, Jens, 1813—99, Bruder des Vorhergehenden, Pfarrer, 1847—55 in Aalborg. — 435, 609
Paradox 30, 159 ff., 192, 234, 238, 308 ff.
paradox-dialektisch 362 f.
Pascal 55, 448
Pastoralseminarium 423, 440 f., 446
Paulli 446
Paulus 39 f., 581, 621
Pedrin 630
Petersen, Fredrik, 1839—1903, norweg. Theologe, hat ein großes Werk über Kierkegaard geschrieben, wesentlich als sein Gegner. — 219
Pfahl im Fleisch 39 f., 57, 67 ff., 93 f., 97 f., 101, 120, 244, 338 f., 371, 391 ff., 429 f., 457 f., 587, 635
Pfarrerstellung 26, 368 ff., 420
Pfarrer 367, 374, 390, 407, 416, 570 ff., 586, 600, 609 f., 618
Pferdebilder 207 f., 301, 523, 526
Phantasie 12 f., 41, 72, 98, 118 f., 121, 412, 414
Philosophie 29, 64, 251 ff., 265, 287, 288 f., 303
Phister, Joachim Ludvig, 1807—96, berühmter Schauspieler, namentlich komischer Schauspieler. — 604
Platon 83, 274, 596
Pönitierender 90, 116, 221, 352, 371, 389, 391 f.
Polemik 18, 51, 612
Politik 51 f., 390 f., 407, 448 f.
Predigt 68, 376 f., 532 ff., 618
Professor 438 f.
Pseudonyme 119 f., 216 ff., 424 f.
Psychoanalyse 242 ff.

Qualitativer Unterschied 303 f., 320, 578, 584

Redlichkeit 444 f., 610 f.
Reduplikation 196 f., 284, 374, 416 ff.
Reflexion 14, 72 f., 115, 145, 153 ff., 203 f.,

237f., 269, 285, 310, 313, 361, 388, 406, 411, 420ff., 442ff., 462, 574, 578
Reformation 531f.
Reinheit 72, 294f., 474f.
Religiosität A und B 176, 195ff., 210f., 220, 222, 303ff., 310ff., 319, 578
Resignation 46, 181, 192, 197f., 202, 298, 304, 397, 403, 468
Respekt 197f.
Reue 28f., 40, 43ff., 50, 168, 172f., 190, 191ff., 324ff., 330, 331, 471f., 510f., 544
Reventlow, Chr., geb. 1867, Redakteur und Schriftsteller. — 582
Risiko 276, 279f., 412f.
Rördam, Peter, 1806—83, bedeutender Grundtvigianer. — 49, 89
—, Thomas Skat, 1832—1903, Bischof über Seeland seit 1895, Grundtvigianer. — 564
Röyen, Kirstine 8
Romantik 31, 87ff., 96, 128, 135, 219, 256f.
Rosenkilde, Christen Niemann, 1786—1861, komischer Schauspieler. — 604
Rousseau 104
Rudelbach 450, 615
Ruhe 406, 425ff.

Sakramenten 594
Sanftmut 358, 383, 431, 479f.
Satire 76, 571, 620f.
Savonarola 448
Schamhaftigkeit 33ff., 97ff., 142, 232f., 240, 243f., 325f.
Schlegel, Friedrich von 32, 35f., 52f., 87, 326
—, Fritz 91, 106, 146, 186, 345, 432ff., 633
Schleiermacher 20, 53, 326
Schleswig s. Christian und Frederik
Schopenhauer 581ff.
Schousboe, Julius 209f.
—, V. 649
Schrempf 219, 557
Schuld 115, 168, 197, 198ff., 210, 304, 323f.
Schweigen 71, 171, 471, 484
Schwermut 17f., 23f., 48f., 53, 56, 62, 69f., 73, 90, 93, 105, 130, 157f., 201f., 220, 391ff., 429ff., 461
Schwierigkeiten 206f.
Seding, N. A. 7f.
Sekten 407, 600, 631
Sexuelles 27f., 34ff., 57, 85ff., 142f., 233ff., 242ff., 397f.
Shakespeare 56f.
Sibbern, Frederik Christian, 1785—1872, dän. Philosoph, Psycholog, seit 1813 Professor. — 20, 51, 76, 109f., 125, 632
Soziales 389ff., 481f., 491ff., 586, 590ff.
Sokrates 50f., 76ff., 82ff., 170ff., 183, 198ff., 235, 306, 366, 377, 441, 507, 538, 586
Solidarität 340, 379
Sommer 631
Sophokles 30, 537
Sorö, kleine Stadt im Herzen Seelands, mit der von dem dän. Dichter Holberg gestifteten Akademie, wo viele geistig bedeutende Männer wohnten. — 352
Spinoza 290
Spott 279
Sprung 212, 319
Staat 83, 178, 253ff., 376, 430, 450f., 595, 615f.
Stilling 435
Strauß 342
Streben 272, 427, 430, 445, 572
Subjektivität 306
Sündenbewußtsein 31, 46f., 65f., 103, 139, 174, 191ff., 204, 210f., 214, 304ff., 317, 478
Suspension 178ff., 195, 298, 606
Sympathie 53, 137, 203, 386f., 406, 458, 559, 570, 572, 581, 584
System 292

Taufe 264, 438, 561, 593, 619
Teisen 345
Tersteegen 448
Tertullian 448, 630
Tidehverv, Organ einer neuen kirchl. Richtung unter den Studenten, die namentlich unter dem Einfluß von Karl Barth steht 647
Tieck 87, 229f.
Todesgedanken 382, 410, 416ff., 431
tragisch 33, 153ff., 206
Traudberg 631
Trendelenburg 271, 289
Tryde 637f.

Umbildung 196, 297, 558
das Unbedingte 301, 442f., 583, 601, s. absolut
Unmittelbarkeit 55, 78, 198f., 213, 221, 238, 299, 313f., 339, 394f., 443, 460f., 512, 537
Ursprünglichkeit 219, 277, 364, 388, 532, 541, 576

Verdammnis 344f., 590
Vergebung der Sünden 213, 221, 314, 339, 393ff., 426, 508f.
Verschiedensein 193f., 381ff., 409, 411f., 506ff., 521f., 560, 595, 603

Versöhnung 396ff., 511f., 515
Vertrauen 281
Verzweiflung 19, 43, 45, 48f., 92, 130f., 166, 329, 398, 477
St. Viktor Hugo 448
Vinet 451
Vodskov, Hans Sofus, 1846–1910, bedeutender Kritiker und Religionshistoriker. – 416
Vollmacht 320f., 367, 370, 388f., 454, 534

Wahl 133, 167
Wahrheitszeuge 385f., 402ff., 414f., 520, 528f., 566, 601ff., 618, 629
Weib 332f., 585ff., s. Erotik
Werder 264
Wiederholung 85, 96f., 184ff., 190f., 192, 221, 227, 274, 305, 313, 323, 339, 397, 513, 583, 586, 642
Widerspruch 164, 215, 261, 263, 277
Winther, Christian, 1796–1876, dän. lyrischer Dichter. – 11, 22, 56, 92
Wirtschaftliches 8, 43, 369, 383f., 419, 420f., 440ff., 597
Wunsch 181

Zahle, Peter Christian, 1825–98, 1853 Abgeordneter, 1879 Pfarrer. – 627f.
Zeuthen, F. L. B., 1805–74, dän. Pfarrer, Dr. phil., Gegner des Grundtvigianismus. – 490, 611
Zugeständnis 449, 564, 572, 610
Zwangsgedanken 41, 59, 398f.
Zweifel 20, 30, 71, 115f., 272, 279ff., 287f., 455, 469f., 543, 559

Literaturverzeichnis der genannten Schriften.

(Was nur an einer Stelle genannt ist, ist in diesem Verzeichnis nicht zu finden.)

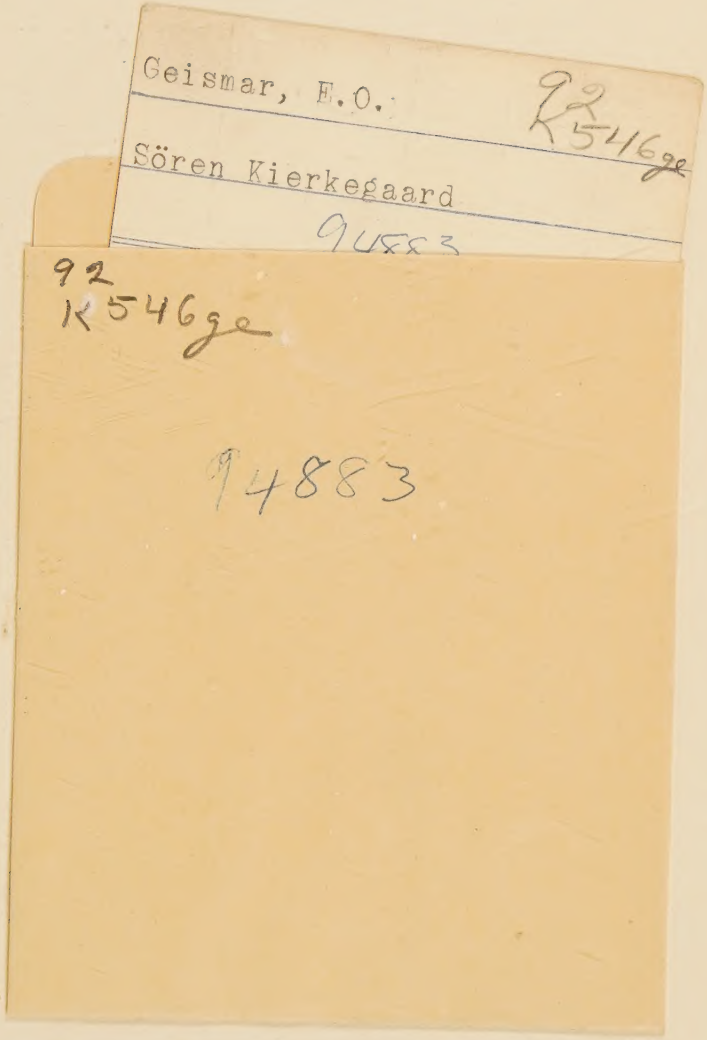
V. Ammundsen: Søren Kierkegaards Ungdom (Universitetets Festskrift 1912).
Torsten Bohlin: Søren Kierkegaard, Stockholm 1918 (deutsch 1925).
– Søren Kierkegaard och nutide religiøse tænkande 1919 (deutsch 1923).
– Søren Kierkegaards etiska åskådning 1918.
– Søren Kierkegaards dogmatiska åskådning 1925 (deutsch 1927).
– Luther, Kierkegaard und die dialektische Theologie (Zeitschrift system. Theologie 1927).
Hans Bröchner: Erindringer om Søren Kierkegaard (G. og E. Brandes: Det 19 Aarhundrede 1876—1877), Breve til Molbech 1902.
A. B. Drachmann: Udvalgte Afhandlinger, G. B. N. F. 1911.
Hans Ellekilde: Studier over Kierkegaards Ungdomsliv (Danske Studier 1916 I—II).
Ed. Geismar: Kristendom og Udvikling, Gad 1903.
– Religionsfilosofi, Gad 1924.
– Etik, Gad 1926.
– Det etiske Stadium hos Søren Kierkegaard (Theologisk Tidsskrift 1923, S. 1—47, übersetzt und mit Anmerkungen ergänzt von E. Hirsch, Zeitschrift für systematische Theologie 1923, S. 227–300).
– Sören Kierkegaard, Z. syst. Theol. 1925, S. 3–49.
– Hegel, Teologisk Tidsskrift 1907.
M. A. Goldschmidt: Livserindringer og Resultater I—II, 1877.
P. A. Heiberg: Søren Kierkegaard i Barndom og Ungdom, in Kommission bei Wroblewski 1895.
– En Episode i Søren Kierkegaards Ungdomsliv, G. B. N. F. 1912 (Kierkegaardske Studier I).
– Et Segment af Søren Kierkegaards religiøse Udvikling, G. B. N. F. 1918 (Kierkegaardske Studier III).
– Søren Kierkegaards religiøse Udvikling, Gyldendal 1925.
J. Himmelstrup: Søren Kierkegaards Opfattelse af Sokrates, A. Busck 1924 (deutsch Neumünster 1927).
E. Hirsch: Zum Verständnis von Kierkegaards Verlobungszeit (Zeitschrift für systematische Theologie 1927, S. 55–75).
– Jesus Christus der Herr, 2. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht 1929.
– Übersetzungen von erbaulichen Reden, Z. syst. Th. 1923, 1927.
Carl Koch: Søren Kierkegaard, Schönberg 1898[1], 1924[4].
– Søren Kierkegaard og Emil Boesen, Schönberg 1901.
– Grundtvigske Toner, Schönberg 1925.
Kort K. Kortsen: Søren Kierkegaard, Hagerup 1924.
V. Kuhr: Modsigelsens Grundsætning, G. B. N. F. (Kierkegaardske Studier II).
Henriette Lund: Erindringer fra Hjemmet, G. B. N. F. 1909.
– Mit Forhold til hende, Gyldendal 1904.

Troels Lund: Bakkehus og Solbjerg III, Gyldendal 1922.
— Et Liv, Barndom og Ungdom, Hagerup 1924.
Raphael Meyer: Kierkegaardske Papirer, Forlovelse, G. B. N. F. 1904 (zit. Forl.).
Otto Möller og Skat Rördam: En Brevveksling, Gad 1915.
Rasmus Nielsen: Søren Kierkegaards Bladartikler, Reitzel 1857.
W. Rodemann: Hamann und Kierkegaard, Gütersloh 1922.
Julius Schousboe: Om Begrebet Humor hos Søren Kierkegaard. A. Busck 1925.
N. Teisen: Om Søren Kierkegaards Betydning som kristelig Tænker, Frimod 1903.
H. S. Vodskov: En Krise i Søren Kierkegaards Liv. (Spredte Studier, Thiele 1884).

Druckfehler.

S. 61 Z. 19: Daniel I. Nebukadnezar.
S. 119 Z. 10 von unten: überracht I. überrascht.
S. 129 Überschrift: Tätigkeit I. Gültigkeit.
S. 141 Z. 1 von unten: ondrogynisch I. androgynisch.
S. 205 Z. 6 von unten: Constantius's I. Constantius'.
S. 217 Z. 6: Linderung, ist I. Linderung ist,
S. 217 Z. 7: Hinzufügungen I. Hinzufügungen,
S. 221 Z. 8: Araham I. Abraham.
S. 221 Z. 10: ein I. sein.
S. 127 Anm.: GI I. S.
S. 130 Anm.: GI I. f. S.
S. 136 Anm.: GI I. f. S. (bis).
S 510: zweite I. dritte.

XV 749


Geismar, E.O.
92 K546ge
Sören Kierkegaard
94883
92
K546ge
94883